مركز دراسات الوحدة العربية

العرب والحداثة (٣)

نقد التراث

الدكتور عبد الإله بلقزيز

نقد التراث

مركز دراسات الوحدة العربية

العرب والحداثة (٣)

نقد التراث

الدكتور عبد الإله بلقزيز

الـفـهـرسـة أثـنـاء الـنـشـر ـ إعــداد مـركـز دراســات الــوحـدة الـعـربـيـة

بلقزيز، عبد الإله

نقد التراث/ عبد الإله بلقزيز.

٤٦٤ ص. (العرب والحداثة؛ ٣)

ببليوغرافية: ص ٤٣٧ ـ ٤٥١

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-691-2

١. التراث الثقافي. ٢. الفلسفة العربية. ٣. الفكر العربي.

٤. الثقافة العربية. ٥. العقل العربي. ٦. الحداثة.

أ. العنوان. ب. السلسلة.

181.07

العنوان بالإنكليزية

Critique of Heritage

by Abdel Illah Belkziz

الآراء الــواردة في هـذا الـكـتـاب لا تـعـبّـر بـالـضـرورة
عـن اتـجـاهـات يـتـبـنـاهـا مـركـز دراســات الـوحـدة الـعـربـيـة

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

email: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٤

المحتويات

القسم الثاني
التاريخ الثقافي

القسم الثالث
نقد التراث ـ الطلب الإيديولوجي

القسم الرابع

نقد التراث ـ البنية والتاريخ

القسم الخامس
من نقد التراث إلى نقد العقل

مقدمة

«**نقد التراث**» هو الجزء الثالث من مشروع «**العرب والحداثة**»، الذي نشرنا منه جزأين[1] حتى الآن، ونشتغل على جزئه الرابع «**نقد المعرفة الغربية**». ولقد حاولنا في الجزأين السابقيْن أن نبرّر لماذا نفتح هذا الموضوع للتناول والدرس. برّرناه في مقدّمتيْ الكتابين، وفي فصولهما النظرية، كما برّرناه ـ أو حاولنا ذلك ـ في الفصول التطبيقية. وليس من بأسٍ، في ما نخال، من أن نعيد الكَرَّة ثالثةً في مقدّمة هذا الكتاب، ولو في عجالة.

التفكير في الحداثة، بما هي سؤال فكريّ في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، تفكيرٌ في تاريخها؛ في الأشواط التي قطعها الانهمامُ بها، وفي الموضوعات والإشكاليات التي وقع الانكباب على طَرْقها وبحثها من أجيال مختلفة ـ متعاقبة ـ من المفكرين والباحثين العرب. وذلك، بالذات، ما انصرفنا إلى تناوله في الجزأين الأول والثاني من هذا الكتاب. اهتم الجزء الأول بالبحث في الخطاب الإصلاحي والنهضوي العربي، كما عبّر عن نفسه منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر حتى نهاية النصف الأول من القرن العشرين؛ واهتمّ الجزء الثاني بتناول خطاب الحداثة لدى رموزه الأساسيين في النصف الثاني من القرن العشرين والعقد الأول من هذا القرن. لم يكن يسع الجزء الأوّل ـ ولا صاحبه ـ أن يشمل بالتناول قضايا الإصلاح والنهضة كافة؛ لذلك ركّز

---

(١) عبد الإله بلقزيز: **من الإصلاح إلى النهضة**، العرب والحداثة؛ ١، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤، ط ١، ٢٠٠٧)؛ **من النهضة إلى الحداثة**، العرب والحداثة؛ ٢، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١).

على بعضٍ منتَخَبٍ منها حَسبَهُ الأمْيَزَ والأظهرَ في انشغالات المفكرين الإصلاحيين والنهضويين. ولكنه عوَّل على أن يكون الحديث في خطاب النهضة مُدخلاً تاريخياً لتبرير اتصاله، تاريخياً، بالخطاب اللاحق عليه (= الحداثة) وتمهيدِهِ له، أي لإعادة قراءته بما هو جزء من منظومة الفكر الحديث في الثقافة العربية. بالقدر نفسِه عوَّل على أن يقرأ خطاب الحداثة، في الجزء الثاني (= **من النهضة إلى الحداثة**) في سياق تميُّزه من نظيره في الثقافة الغربية، من طريق بيان تميُّز أسئلته وقضاياه بعضاً من التميُّز عن هواجس الحداثة في الثقافة الغربية. ولكن التفكير في الحداثة، في سياقنا الثقافي العربي، ليس تفكيراً في تاريخها (= في أسئلتها ومحطاتها وإشكالياتها) فحسب، بل هو ـ أيضاً ـ **تفكيرٌ في ما قبلها**، أو قُل في ما هو نقيضها، أو ما يبدو أنه كذلك؛ نعني **التفكير في التراث**. غير أن فتح هذا الموضوع، في هذا الجزء الثالث من الكتاب، ليس فعلاً من دون ضفاف أو حدود، وإنما مرتبط ـ أشدّ الارتباط ـ بنظرة الحداثة نفسِها إلى التراث بما هي، في الوقتِ عينِه، نظرةٌ إلى ذاتها في مرآة ذلك التراث.

*

تفكّر الحداثةُ في نفسها من خلال تفكيرها في التراث، أي من خلال التفكير في ما يُفْتَرض أنه نقيضُها. هذه ليست معادلة ذهنية، افتراضية، وإنما هي واقعةٌ تاريخية: في الثقافة العربية، كما في غيرها من الثقافات التي عاشت مشكلة الصلة بين الحداثة والتراث، الحاضر والماضي. يعني ذلك، ابتداءً، جملةَ أمورٍ لا سبيل إلى الإشاحة بالنظر عنها:

أوّلها أن الحداثة، أيّ حداثة، في ميدان الفكر والثقافة، لا تملك أن تقيس معدّل انفصالها عمّا قبلها، والمسافة التي قطعتها في ذلك الانفصال، من دون عرض رصيدها في ميزان المقارنة مع ذلك الذي انفصلت عنه، أو حاولت، قصد تبيُّن ذينك المعدّل والمسافة. تبدو هذه القضية أبلغ وضوحاً ـ وربما مشروعيةً ـ في حالة الثقافة العربية؛ فهذه لا تملك أن تقرأ نفسها في مرآة الحداثة الفكرية الغربية، دائماً، ليس لأن الأخيرة تملك تفوّقاً ما، أو تراكماً تاريخيّاً أبعد مدىً، ولكن لأن مبدأ المقارنة يُسْقط، من الأساس، مبدأ **تاريخية** الحداثة ككل، وارتباط كلّ حداثةٍ بسياقاتها الاجتماعية والفكرية والثقافية الخاصة، ويكرّس فكرةَ «نموذجية» الحداثة الغربية و«معياريتها». صحيح أن الحداثة ظاهرةٌ كونية شاملةٌ المجتمعات والثقافات كافة، ولكن ثمة فارقاً بين الكونية والمركزية الغربية.

وثانيها أن حواراً مستمراً، من مستويات مختلفة، يظل يجري بين منظومة الحداثة ومنظومة الأفكار الكلاسيكية التي انفصلت عنها. يحدث ذلك في الفكر الغربي، كما يحدث في فكرنا المعاصر، في بيئات الحداثيين؛ إذْ ما زال الفكر الغربي يسائل الفلسفات ما قبل السقراطية، والمنظومتين الأفلاطونية والأرسطية، ويقرأ نقدياً «العهد القديم» (التوراة) و«العهد الجديد» (الأناجيل) والقديس أوغسطين، وأفكار الإصلاح الديني عند لوثر وكالفن، والرومانسية الألمانية للقرن الثامن عشر، وفلسفة «الحقّ الطبيعي»... إلخ، وهي جميعُها تنتمي إلى ما قبل الحداثة. نعم، يقرأ الغربُ المعاصر هذا كلَّه بعقلٍ نقدي، ولكنه يستعيد ماضيه حتى وهو يمارس عليه هذا التمرين النقدي. إذا جاز ذلك لفكر الحداثة في الغرب، وهو الذي قطع أشواطاً تاريخية في الانفصال عن تراثه الماضي، فكيف لا يجوز لفكر الحداثة عندنا: حيث منظومتها حديثةُ عهدٍ بذلك الانفصال، حتى لا نقول إنه كان عندها، وما بَرِح، انفصالاً عسيراً؟

وثالثها أن خطاب الحداثة، في الثقافة العربية المعاصرة، يصطدم بمسألة التراث لأسباب موضوعية تفرض نفسَها عليه؛ فالتراث، في وجوهه كافة (الديني، والفقهي، والفكري، والأدبي، والقيمي...)، ليس معطىً مَتْحفياً من الماضي، في المجتمع العربي، وإنما هو حقيقة وجودية في يوميات الاجتماع والسياسة والثقافة والإيمان، ليس في المُكْنِ تجاهلُها أو السكوت عنها. إنه يمارس سلطاناً حقيقياً على الأفكار والعلاقات والمؤسسات، ويوجّه أفعال الأفراد والجماعات نحو هذه أو تلك من الخيارات. وربما كان من باب التنفيل في القول أن ننبّه إلى أن معدّل سلطانه، ومساحة ذلك السلطان في المجتمع والوعي، زَادَ على نحوٍ ملحوظ في العقود الأخيرةِ من أزمة الدول والمجتمعات والثقافة في البلاد العربية، فارتفعت ـ بزيادتهما ـ الحاجةُ إلى إيلاء موضوع التراث ما يستحقه من اهتمامٍ علمي يناسب حجم حضور سلطته في الوعي والاجتماع. وبصرف النظر عمّا إذا كان حضور الموروث في الواقع الحاضر حضوراً ذاتياً له، ضمن نطاقِ حركةِ استمراريةٍ تاريخية لم تنقطع، أم استحضاراً له واستدعاءً من قوى الحاضر نفسها، نتيجة عجْزٍ منها عن الجواب عن مشكلاتها، فإن مجرّد حضوره بهذا السلطان الذي له، في النصوص وفي النفوس، يفرض النظرَ مِن قِبل من يعبّرون عن فكرة الحداثة، أي من يجدون في تجدُّد سلطانه عائقاً أمام فكرتهم ومشروعهم الثقافي، أو مزاحمةً لدورهم الذي انتدبوا أنفسم للنهوض به.

ورابعها أن خطاب الحداثة، عندنا، وجَد نفسه ـ وما زال يجد نفسَه ـ مصطدماً بنقيضه: خطاب الأصالة. وهذا الأخير، الذي أطلّ منذ القرن التاسع عشر في طبْعات مختلفة، لم يتوقف عن التشنيع على فكرة الحداثة، والقدْح فيها، واتهامها بالتّأوْرُب والتّغَرْبن وفقدانها المشروعية. غير أن الأسوأ من العَدَاء على فكرة الحداثة، وحَمَلَتِها، ترويجُها المستمر لبضاعةٍ «فكرية» لم تعُد تُشبع حاجةً، لأنها ـ ببساطةٍ شديدة ـ غير تاريخية ولا مطابِقة للشرط الاجتماعي والمعرفي المعاصر. ولست أعني التراثَ بتلك البضاعة المنتهية الصلاحية، وإنما أعني **القراءة التراثوية** لذلك التراث، التي لا يجوز أن يقال في حقها إنها تضع نفسَها في مستوى ذلك التراث معرفيّاً، بل هي تقع خلفه؛ لأن المضمون المعرفي للتراث كان ـ على الأقل ـ يناسب زمنه التاريخي الذي نشأ فيه، أمّا هي (= القراءة) فلا تنتمي إلى زمنها! إن اصطدام خطاب الحداثة بإيديولوجيا الأصالة بدأ مبكّراً، لكنه جرى من موقعين متقابلين. أما اليوم، بل منذ نصف قرن، فيجري في الموقع نفسِه؛ أعني على الحَلبة عينِها: التراث. وعلى هذه الحلبة تصطرع قراءتان للتراث ورؤيتان إلى مدوّنته التاريخية، وإلى علاقتنا ـ نحن المعاصرين ـ بها. لقد وصفتُ الجدل بين القراءتين بعبارة **الصراع على التراث**، وقلت إنه صراع يجري ـ من الموقعين ـ من أجل **الاستيلاء على هذا الرأسمال الرمزي**، وإنّ هذا الاستيلاء المُبْتَغَى، عند هذا وذاك من الفريقين، مشدود إلى استراتيجية أخرى غير معرفية هي **استراتيجية السلطة**. وتقوم على هذه قاعدةُ عملٍ مقتضاها أن الاستيلاء على التراث، واحتكارَ تأويله وتقديمه، هو أقصرُ طريق للاستيلاء على الحاضر، وتسويغ الحقّ في حيازة السلطة. ما وراء الصراع على التراث ـ وهو قطعاً صراعٌ معرفيّ ومنهجيّ ورؤيويّ ـ صراعُ مصالح واستراتيجيات وخيارات في السياسة والحياة. كانتِ الحداثةُ عنه بمبْعَدٍ ومعزل، لكنها تدخله وتخوض فيه.

ما أغنانا عن الحاجة إلى القول إن دخول خطاب الحداثة، في الفكر والثقافة العربيَّيْن، معتركَ الصراع على التراث يمثل منعطفاً كبيرَ الأهمية في تاريخه الحديث الذي ما تَعَدّى القرنَ ونصفَ القرنِ إلّا قليلاً. كان، في الماضي القريب، مدموغاً ـ من خصومه ـ بتهمةِ الانغماس في نزعةٍ عدمية في النظر إلى الماضي؛ كان الانطباع السائد أنه مدفوعٌ ـ في نظرته الحداثية إلى الأزمنة التاريخية والمجتمعية والثقافية ـ نحو رؤيةٍ تطورانية Évolutionniste داروينية من النوع الذي تحْمل عليه، وترسّخُه في الوعي، فكرةُ التقدم. ولقد يكون الانطباع ذاك صحيحاً في بعض البيئات الثقافية للحداثيين، وفي بعض أزمنة الفكرة الحداثية في الوعي العربي، لكنه لم يكن صحيحاً في الإجمال،

إن كان يَصِحّ في النادر من الأحوال؛ فلقدِ انطلق مسلسل الانهمام بالتراث، منذ القرن التاسع عشر، من مفكّرين كانوا ـ في حسبان دعاة الأصالة ـ من «المُتَغَرْبنين» و«المتفرنجة» من طراز بطرس البستاني، وفرح أنْطُون وجُرجي زَيْدان. أمّا حين انتقل من الشام إلى مصر، انتقالاً دراسياً لا انتقالاً مكانياً، فأصبح أكثَرَ نجاعةً وأَقْدَر على منافحةِ خصومه، لأن الخلْفية العلمية لممثليه في مصر (= طه حسين، أحمد أمين، الشيخ مصطفى عبد الرازق) ـ ناهيك بانتمائهم الإسلامي ـ لم يترك كبيرَ فسحةٍ لأولاء الخصوم للطعن فيه، أو اتّهامه بـ «التطفُّل» على تراث الإسلام.

هذه كانت سيرة الجِيل النهضوي، منذ منتصف القرن التاسع عشر مع بطرس البستاني حتى منتصف القرن العشرين مع أحمد أمين ثم عبد الرحمن بدوي. ولم تختلف السيرة مع جيل الحداثة، منذ بداية ستينيات القرن العشرين؛ منذ كتابات محسن مهدي وإحسان عباس ومحمد أركون الأولى حتى اليوم. لقد أعلن مثقفو الحداثة المعاصرون أنهم، مثل جِيل الليبرالية العربية بين الحربيْن، يدركون قيمةَ العمل العلمي في ميدان دراسات التراث بوصفه الميدان الرئيس كي يثبت خطابُ الحداثة جدارتَه في الصيرورة خطاباً تاريخياً مطابقاً.

*

اهتمّ هذا الكتاب بقراءة عشرات المصادر ـ من الكتب والدراسات ـ التي أُلِّفتْ خلال ما يزيد على مئة وعشرة أعوام في موضوع التراث والدراسات الإسلامية في نطاق الثقافة العربية؛ منذ كتاب فرح أنْطُون عن فلسفة ابن رشد حتى اليوم. ويَعرف كلّ مَن لديه دراية بمجال الإسلاميات والدراسات الإسلامية ذلك الكمّ الهائل من الكتب والدراسات التي وُضعت في موضوع التراث، منذ نهايات القرن التاسع عشر، والكمّ النظير من المفكرين والدارسين العرب الذين تصدّوا لبحث مسائل التراث من مواقع فكرية، وميادين بحثية، مختلفة. لكننا، على وفْرة ما كُتِب ونُشِر في الموضوع، لم نَعْتَنِ في هذه الدراسة إلّا بما كُتِبَ من تلك الأعمال الفكرية من **موقع خطاب الحداثة**؛ فنحن ـ في هذا الجزء من مشروع **«العرب والحداثة»**، بل في المشروع كلِّه ـ غير مهتمّين إلّا بما وَقَع التعبيرُ عنه من مواقع الحداثة. لذلك لن يَجد القارئ في الكتاب تأريخاً فكريّاً للتراث العربيّ الحديث والمعاصر، في ميدان الإسلاميات والدراسات التراثية، وإنما تراث الحداثيين في المسألة على وجه الحصر؛ وهو ـ بالمناسبة ـ ليس قليلاً في كمّه، ولا ضعيفَ الحجّةِ في مضمونه.

هذه واحدة؛ الثانية أن عملنا ـ في هذا الكتاب ـ على تاريخ دراسات التراث، من زاوية نظر مفكري الحداثة، لم يتّسع لكلّ من كان لهم رأيٌ في المسألة من هذا الموقع، في نطاق هذا المدى الزمني الذي يُجاوِزُ قرناً، وليس له ـ ولا لغيره ـ أن يتّسع لكلّ ذلك، وإنما هو تكرَّس لدراسة **المقالات الأساس** لمفكري الحداثة في مسألة التراث. وليس لأحدٍ أن يمنعنا من الزعم بأنّ ما تناولناه من مقالات (= خطابات) في إشكالية التراث يفي بمقتضيات النمذجة التمثيلية ويستوفي شروطها؛ وبيان ذلك أن مَن تناوَل الكتابُ بالدرس مقارباتهم للمسألة هُم في جملة أهمّ من فكّروا فيها وكتبوا. والأمر، هنا، يتعلق بمساهمات **أربعة** أجيال من الباحثين والدارسين العرب، مثلما يتعلق ـ بالنسبة إلى من درسناهم ـ بأهمّ المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين الذين تفرَّغوا لدراسة الموضوع، منذ ما يزيد على المئة عام، وبعشرات الدراسات التي وضعوها في المسألة. ونحن نحسَب أن هذه النمذجة لم تكن اعتباطية، حتى لا نقول إنها لم تكن نمذجة فحسب، بقدر ما كانت نظرةً في الأكثرِ والأوفر. ويبقى الحكمُ، في المطاف الأخير، لقارئ الكتاب وتقديره في ما إذا كانت العيِّنَةُ المدروسة تمثيلية، أو في ما إذا كانت تفيض ـ كمّاً ونوعاً ـ عن مجرَّد العيّنة.

*

حقّبنا تاريخ الدراسات التراثية المعاصر إلى **ثلاثة أزمنة**، أو **ثلاث لحْظات** فكرية؛ لحظة **التاريخ الثقافي** أو تاريخ الفكر، وفيها أرّخ باحثون كثر للتراث الفكري العربي الإسلامي، تأريخاً جزئيّاً أو شاملاً. وهي عينُها اللحظة التي شهدت ورشة علمية كبيرة في ميدان تحقيق نصوص التراث وإعادة نشرها نشرة علمية مفهرسة؛ ولحظة **نقد التراث**، وفيها انطلق جِيل جديد من الباحثين، منذ ستينيات القرن العشرين، إلى دراسة المادة التراثية دراسة نقدية، باستخدام مناهج جديدة، وباقتحام أسئلةٍ وموضوعات كان مسكوتاً عنها. وقد توزّعت الدراسات، التي أُنجزت في نطاق نقد التراث، بين فئةٍ منها لم تُخْفِ مطالبها الإيديولوجية من ذلك التراث، وأخرى خفّفت من الشحنة الإيديولوجية، ومالت إلى الخوض في غايات معرفية. أما اللحظة الثالثة فلحظة **نقد العقل**، أي نقد الأداة المعرفية التي بها أنتج القدامى ما أنتجوه من أفكار وآراء وتصورات ممّا يدخل، في زمننا، تحت عنوان التراث. وقد ابْتُدِئ في تدشين هذه اللحظة الجديدة منذ مطالع الثمانينيات من القرن الماضي. وتمثل استراتيجية نقد

العقل انتقالاً بدراسات التراث إلى مرحلة إشكالية ومنهجية نوعية ستفتح أمام البحث العلمي، في ميدان الإسلاميات، آفاقاً جديدة ورحبة.

إن نقد التراث، ومنه نقد العقل، جزء من فاعليات الحداثة، ومن تاريخها. ولعله قد يكون الأهمّ في فاعلياتها تلك، لأنه يُطْلِعها على معدّل انفصالها عن منظومته، وإقامتها منظومَتها الخاصة. إنه، مثلما كررتُ القول، المرآةُ التي ترى فيها الحداثةُ صورتَها: ملامحَ وقسمات. لذلك كان لا بدّ من وضع هذا الكتاب لمعرفة جبهةٍ أخرى من جبْهاتِ عمل الحداثة في الفكر العربي.

عبد الإله بلقزيز

بيروت: ١٨ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٤

القسم الأول

مقدمات نظرية ومنهجية في التراث

الفصل الأول

سؤال التراث في الفكر العربي المعاصر

أولاً: سؤال التراث

ليس صحيحاً أن سؤال التراث سؤالٌ عربيٌّ وإسلاميّ بامتياز، وأنّ غيَر العرب والمسلمين لم يطرحوه على أنفسهم، أو لم تهجس به ثقافاتُهم مثلما تهجس به ثقافتُنا منذ قريبٍ من قرنين؛ إِذِ الثابتُ، بقوة أحكام الواقع التاريخي وسوابقه، أن المجتمعات الإنسانية، كافة، والمجتمعات التاريخية منها، على نحو خاص، لم تعدم أشكالاً وصوراً مختلفة من الاهتمام بتراثها الثقافي والديني، ومن التفكير فيه، والإنتاج العلمي حوله. وليس في الأمر هذا مدعاة إلى غرابة؛ فسؤال التراث، في أية ثقافة، هو سؤال الصلة التي تربط حاضر الثقافة والمجتمع بماضيهما. ولا فرق بين أن تكون الصلةُ تلك، المفكَّر فيها، صلةً واقعية، تاريخية، وهو ـ على الأغلب ـ ما يُدَّعى، أو صلةً مفتَرضة، متوهَّمة، اصطناعية: وهو الغالب على تفكير أيّ مجتمع في ماضيه.

والمجتمعات المأزومة، كما يُعْلِمنا التاريخ، هي أكثر المجتمعات عنايةً بماضيها، بإعادة الانتباه إليه، وإعادة التفكير فيه وقراءته، عساها تعْثُر في خبرته التاريخية عن أجوبةٍ ناجزة، أو عن خامات قابلة لتصنيع أجوبة، عن مشكلات حاضرها. وقد تأخذ الأزمة، في هذه الحال، شكل انقسامٍ ثقافي واجتماعي داخلي، حول تصوُّر المستقبل، بين

قوىً مهيمنة، تفرض هيمنتَها باسم ماضٍ تَخْلَع عليه أرديةً من التقديس، وقوىً جديدة صاعدة، تحاول أن تعيد قراءة ذلك الماضي في ضوء مصالحها الجديدة. كما قد تأخذ الأزمة شكلَ خوفٍ على الهوية ممّا يتهددها من أخطار المَحْو، أو التلاشي، أو التهميش، على نحو ما عرفت ذلك مجتمعات تعرَّضت للاحتلال الأجنبي. وهي ربّما أخذت أشكالاً أخرى مختلفة تبعاً لنوع الشروط التاريخية والبيئات الاجتماعية التي نشأت فيها.

وإذا كان يُنْظَر إلى الثقافة الغربية، اليوم، بوصفها خلواً من سؤال التراث، أو متحررة منه، إلى حدٍّ كبير، فإنّ أمرها ـ مع ذلك السؤال التراثي ـ لم يكن كذلك قبل أربعمئة عام، أعني في لحظة تكوينها كثقافة حديثة؛ فلقد كانت المجتمعات الأوروبية، في ذلك الإبّان، عرضةً لتجاذبٍ حادّ بين تيارات القديم وتيارات الحديث، بين القوى المحافظة ـ وفي قلبها الكنيسة والمَلَكيات المطلقة ـ والقوى البرجوازية الجديدة الصاعدة ذات النَّفس الثقافي التنويري والعقلاني. ولم يكن من بُدٍّ للفريقين من النبش في الماضي والصراع عليه، بما هو جزء من صميم الصراع على الحاضر والمستقبل، فكان لكلٍّ منهما ماضيه الأثير على نفسه، وكان لكلّ منهما روايته/ قراءته الخاصة لذلك الماضي.

اتخذت العلاقة بالماضي، عند القوى المحافظة في أوروبا، شكل اتصالٍ مفتوح على قاعدة التسليم بوجود **استمرارية تاريخية** بين أوروبا القرون ١٥ و١٦ و١٧ وماضيها (الروماني) المسيحي؛ فأوروبا، بهذا المنظار، هي هي: التي تدين بالمسيحية، وتقوم الثقافة والفكر فيها على حقائق العقيدة وقيم الدين، وينتظم أمرُ الدولة ونظام الحكم فيها على مقتضى تعاليم الدين والموروث الكَنَسي، وكلّ محاولةٍ لإعادة تعريفها خارج هذه الثوابت مروق وضلال يستوجب العقاب. وكم من العقاب جُوبِهَ به الخارجون على هذه الرواية الرسمية السائدة، والمَحْمية بتحالف البابا والأمير. وتكفي محاكم التفتيش والحروب الدينية، ومذابحها الجماعية البشعة، دليلاً على ذلك النمط من العقاب الدموي الرهيب الذي فرضته إرادة القوى المحافظة في حماية التماهي بين حاضر أوروبا وماضيها.

في المقابل، اتخذت العلاقة بالماضي، لدى القوى الاجتماعية والثقافية الجديدة في أوروبا النهضة، شكل مراجعةٍ وإعادةِ نظر على قاعدة وجود **قطيعة تاريخية** بين حاضر أوروبا وماضيها. والحقّ أن القطيعة هذه إنما قُصِد بها مَحْوُ الحقبة المسيحية من تاريخها، وإنهاء مفعولها في الفكر، والثقافة، والسياسة، والاجتماع. غير أنه كان على

قوى القطيعة أن تبحث لها عن ماضٍ، من تاريخ أوروبا، يكون لها نقطةَ ارتكازٍ للبناء أو شيئاً بهذه المثابة؛ وهو ما وجدتْهُ في الحقبة اليونانية والرومانية الأولى، وبَنَتْ عليه. فلقد كان على الدعوة العقلانية واللائكية أن تبنيَ على السابقة اليونانية؛ على العقل الأرسطي والتراث الفلسفي الإغريقي، وعلى الديمقراطية الأثينية، وأن تبنيَ ـ في الوقت عينِه ـ على السابقة الرومانية (القانون الروماني).

في الحالَيْن، حصلت عودةٌ إلى الماضي، القريب والبعيد، وإعادةُ قراءةٍ له في ضوء مطالب حاضرٍ أوروبي مزدحم بالتناقضات، وبتنازُع الخيارات. غير أن تلك العودة لم تُقَيِّد تطوُّر الثقافة الغربية، أو تفرض عليه منعرجات كتلك التي فُرِض على الثقافة العربية، الحديثة والمعاصرة، أن تمرَّ بها منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ فالقوى الثقافية المحافظة في أوروبا، وعلى رأسها الكنيسة، لم تنكمش على نفسها والماضي، على الرغم ممّا سدّدتْهُ لها حركةُ الإصلاح الديني، والنهضة، وعصر الأنوار، والحداثة، من ضربات موجعة، بل إنها استفادت، كثيراً، من معطيات هذين الحدثين الفكريَّيْن الكبيرين لإعادة إعمار منظومة الفكر المسيحي، وصولاً إلى المراجعات العميقة التي فتحها مجمع الفاتيكان الثاني في بداية الستينيات من القرن العشرين الماضي. أمّا قوى الحداثة الفكرية في أوروبا، فلم تكن قطيعتُها مع الماضي عدمية ومتطرفة دائماً، وإنما هي اتسعت لأشكال مختلفة من الحوار والاستلهام المستمرَّين للماضي وتراثه الفكري. وليس قليلاً أن تُسْتَضاف الفلسفة اليونانية قبل السقراطية، مثلاً، في أعمال فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة المعاصرين؛ منذ نيتشه حتى جيل دولوز، وأن يُعاد التفكير في التراث الديني المسيحي، بعيداً عن يقينيات النزعة الوضعية والعلمانية المتطرفة، بما هو جزء من الميراث الثقافي الغربي لا يَقْبَل المَحْوَ أو البتر.

سُقْنا الحالة الأوروبية الحديثة مثالاً لِتَوَلُّدِ سؤال التراث والماضي في الثقافات التي تعيش إشكاليات التاريخ والتقدم فيها، وتمرُّ بأزمة الانتقال من القديم إلى الحديث. وإذا كانت أوروبا ـ ومجتمعات الغرب وثقافته عموماً ـ قد تصالحت اليوم، بل منذ قرنين، مع تاريخها الماضي وتراثها الثقافي، فلأنها **تحررت من سلطانه**، وأنتجت حاضرَها ومستقبلَها بمعزل عن أية مرجعية أقنومية تفرض عليها الاندراج تحت سقفها. و ـ بالتالي ـ فقد بات يسيراً عليها أن تنظر إلى تاريخها الماضي، وتراثها، نظرة **متوازنة وسويَّة لا عُصَاب فيها**، أي نظرة متحرّرة من حدَّين نقيضين: **النزعة التبجيلية ـ التقديسية، والنزعة الإنكارية ـ الاحتقارية**. وليس من شكّ في أنّ ما قلناه عن سؤال التراث في الفكر

الغربي، يصدق على ثقافات أخرى غير غربية: في آسيا، وفي أمريكا اللاتينية، وفي العالم السلافي، كان السؤال إيّاهُ فيها مركزيّاً قبل أن تخِفَّ وطأته، مع الزمن، بسبب نجاح تلك المجتمعات والثقافات في تخطّي الأوضاع التي أنتجت ذلك السؤال فيها.

*

على أن سؤال التراث يعْظُم أمرُهُ، ويتضخم أكثر، في حالة الثقافات المكتنزة بالتاريخ، والمسكونة به، أي في حالة المجتمعات التاريخية أو ذات الميراث التاريخي الكبير. وتلك حال الثقافة العربية في مجتمعٍ يتنفّس التاريخ، كالمجتمع العربي الإسلامي، وترتسم على صفحة ثقافته هواجسُ التاريخِ فيه. والغالب على هذه المجتمعات التاريخية الشعور بالاستمرارية فيها وعدم الانقطاع[1]، أي بامتداد أمسها في يومها، وانشداد الثاني إلى الأول في الماهية والمعايير. وهي استمرارية مشعورٌ بها على نطاق واسع، وفي دائرةٍ من الظواهر واسعة: استمرارية دينية لم تعكّرها حروب دينية، ولا حداثة استئصالية، على مثال ما حصل في الغرب؛ واستمرارية ثقافية تُسْتَضَاف فيها نصوص الأقدمين، في العلوم الشرعية والعقلية، وفي الآداب، وكأنها نصوص معاصرة؛ واستمرارية لسانية للغةِ الأمَّة والوحي لم تقطعها لهْجاتٌ محلية أو تَحُلّ محلّها، مثلما حلّت اللغات القومية الأوروبية محلّ اللاتينية؛ واستمرارية في منظومة القيم الموروثة على قاعدة استمرار مفعول الدين والعُرف في النظام الاجتماعي... إلخ. ويزيد من معدّل الشعور بهذه **الاستمرارية التاريخية** فشلُ الجراحة الحداثية التي أجرتْها الحقبة الكولونيالية على مجتمعات العرب والمسلمين ـ اقتصاداً واجتماعاً وسياسةً وثقافةً ـ واستكملتها النخب المحلية في حقبة الاستقلال الوطني منذ منتصف القرن العشرين، والتراجع التدريجي لمكتسبات تلك الحداثة، مقترناً بعودة التقليد عودةً ظافرة: من المجتمع، إلى الثقافة، فإلى السياسة والدولة.

والحقّ أن المجتمعات التاريخية، والمجتمع العربي منها، هي كذلك (أي تاريخية) لا لأنها تستند إلى تراث حضاري عريق، وتكتنز بالمواريث الثقافية والدينية، فذلك ما يصْدُق على مجتمعات عدة في العالم المعاصر، مثل الصين والهند وسواهما، وإنما هي تاريخية لكثافة الشعور فيها بالتواصل المستمر مع ماضيها. والشعور هذا ليس مردُّه إلى

---

(١) انظر في هذا: سهيل القشّ، في البدء كانت الممانعة: مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١). وانظر أيضاً كتاب فرنان بروديل عن الحضارات: Fernand Braudel, *Grammaire des Civilisations*, Champs (Paris: Flammarion, 1993).

الماضي، وإنما إلى الحاضر، أي ليس يفسّره أن وراء هذه المجتمعات خبرة تاريخية طويلة، بل لأنها تعيش ماضيها مجدّداً في حاضرها، أو قُل تعيش حاضرها وكأنه يستأنف ماضياً لم يتوقف أو ينقطع.

تُولِّد كثافةُ الشعور بالتاريخ في الوعي الجمعيّ كثافةَ سؤال التراث والماضي في الثقافة والإنتاج الفكري. لا عجب، إذاً، في أن تبلغ هذه الكثافةُ ذُراها في الفكر العربي، منذ بدايات القرن التاسع عشر، أي منذ أن دخل السؤال التراثي في قلب هواجس المثقفين العرب وانشغالاتهم؛ لأن كثافة الشعور بالتاريخ زادت، أو قُل استيقظت، فجأةً، بعد إذْ أيقظتها الانقلابات الكبرى التي شهدها عمران المجتمع والثقافة العربيين منذ حملة بونابارت على مصر، واحتلال الجزائر، وبداية اضمحلال سلطان الامبراطورية العثمانية. ومنذ ذلك الحين، تدفَّق سَيْل الكتابات عن التراث: عن الإسلام، والتاريخ العربي، والثقافة العربية والإسلامية الكلاسيكية، والهوية الحضارية، وما شاكل ذلك، إلى حدّ أن ما كُتب عن التراث، منذ قرنين، يكاد أن يعادل، كمّاً، نصوص التراث نفسه التي كتبت بين القرنين الثاني والثامن للهجرة/ الثامن والرابع عشر للميلاد!

ثانياً: ميلادُ إشكالية ـ السياقات التاريخية

أطلَّ سؤال التراث في التأليف العربي الحديث، في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، في صيغ مبكّرة منه تَلَبَّسَتْها هواجس المقارنة بين حاضر العرب والمسلمين ـ وكان يبدو ساعتئذ في غاية السوء ـ وماضيهم الذي رفَعَتهُ المقارنة إلى سدَّة النموذج والمعيار الذي تقاس عليه الأوضاع والأزمنة. وتخلَّل المقارنة، بين الزمنيْن الإسلاميين، بعضُ المضاهاة بين أحوال المسلمين في حاضرهم وأحوال غيرهم في محيطهم[٢]. وإذا كان الحاضر خرج خاسراً في المقارنتين، فإن صُلحاً مُضمَراً عُقِد، في الوعي الإسلامي، بين ماضي المسلمين المرجعي وحاضر الأوروبيين الجذّاب؛ فنُظِر إلى هذا وكأنه يستأنف ذاك من دون أن يكون المستأنِف ـ هذه المرة ـ مسلماً على ما لاحظ محمد عبده، في زيارةٍ إلى بريطانيا من مفارقةٍ في المقابَلةِ بين إسلامٍ من دون مسلمين هناك، ومسلمين من دون إسلام هنا!

(٢) في هذا، انظر: رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٣ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧).

لم تكن الشروط العلمية قد تهيأت بعد في القرن التاسع عشر، وإلى حدود منتصف نصفه الثاني، كي ينطلق البحث في التراث على الأصول العلمية مثلما أصبح ذلك ممكناً ـ إلى حدّ ـ في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (مع فرح أنطون[٣] وجرجي زيدان[٤] خاصة)، لكن صُوَراً من العناية بدرس التراث بدأت منذ منتصف القرن التاسع عشر، من مدخل الأدب واللغة، كما بدأ ـ في امتدادها ـ مَنْزِع موسوعيٌّ يعبّر عن نفسه، بشكل واضح، في عمل البستاني على **دائرة المعارف**[٥]. غير أن الانشغال بحضارة العرب والمسلمين، ومسائل الهوية، ظل يُطِلّ في نصوص النهضويين في ذلك الإبّان، وزاد من كثافته دخولُ الاستشراق على الخطّ، وانخراط بعض الإصلاحيين (جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده) في مساجلتهم (هانوتو، رينان) دفاعاً عن الإسلام، ودحضاً لما اعتبروه حطّاً منه ومن حضارته وثقافته.

ولَّد الانشغال بسؤال التراث في الوعي العربي النهضوي لذلك العهد، سياقان متضافران: سياسيٌّ ـ تاريخي وثقافي معرفيّ، أطلقهما ما بات يُعْرَف بالاصطدام الكبير الذي حصل بين المدنية الأوروبية الصاعدة، والزاحفة خارج حدودها الجغرافية، والمدنية العربية الإسلامية المتقهقرة، بل الآيلة إلى انهيار كامل، وما أنتجه ذلك الاصطدام من ظاهرات جديدة في الفكر العربي.

١ ـ صدمة الحداثة

صدمةُ الحداثة من ذيول صدمة الاستعمار وتبعاتها. صدمةُ الأول (= الاستعمار) مفجعة، ومحبطة، وصدمة الثانية مذهلة، باهرة. وفيما بعثتِ الصدمةُ الأولى على الشعور بالانكسار والهزيمة التاريخية، بعثتِ الثانية على الشعور بأن طريق النهضة والتقدم مفتوح أمام العرب والمسلمين إن هُمْ أخذوا بأسباب الانتهاض كما أخذ بها الأوروبيون. وكما أن الزحف الاستعماري الغازي نبَّه نخب القرن التاسع عشر على مخاطر ما يحمله من فادح النتائج والتّبعات على شخصية المجتمع المَغْزُو: على عقيدته، وحضارته، وثقافته، ولسانه، ومنظومة القيم فيه... إلخ، وخاصة في ضوء حال عدم التكافؤ في القوى بين

---

(٣) وهو أوّل من كرّس اهتماماً خاصّاً بابن رشد في المفكرين العرب النهضويين. انظر: فرح أنطون، **إبن رشد وفلسفته**، تقديم طيب تيزيني، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧).

(٤) انظر: جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ٢ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٩٧).

(٥) المعلّم بطرس البستاني، **دائرة المعارف: قاموس عام لكل فن ومطلب**، ١١ ج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٨).

الغازي والمغزوّ، كذلك نبَّهت الحداثة الأوروبية ـ وقد تجلّت في ميادين شتى ـ إلى إمكان تجديد قدرة الذات على طلب التمدّن، الذي «تدفّق سيْلُه في الأرض»،(٦) على حدّ قول خير الدين التونسي، ومجاراة الأوروبيين فيه. وفي الحالين، كان سؤال الماضي (= التراث) يتكوّن في الوعي العربي، وكان الطلب على الماضي يتزايد متخذاً صورتين متباينتيْن:

عبَّرت الصورة **الأولى** عن نفسها في تنزيل ذلك الماضي لدى بعضٍ، منزلة **المَوْئلية والمرجعية** للفكر والاجتماع العربي والإسلامي الحديث؛ نُظر إلى التراث من موقع الرؤية هذه، وكأنه ملاذُ وعيٍ مزقّتْهُ حقائقُ التغيُّر العاصف الذي ضرب الاجتماع العربي الإسلامي في أرجائه كافة. لكن خطاب الاستنجاد بالماضي، والتَّمَتْرُس وراء معطياته، صَوْناً لذاتيةٍ يُخْشى عليها من أن تَقْضيَ تحت سنابك خيل الغزاة، وما في ركاب غزوهم من أفكار وقيم ونماذج في الحياة، لم تكن **إلا اللحظة الدفاعية الأولى** التي أفرجت عنها هذه العلاقة **الانكماشية** بالماضي؛ اللحظة التي يبدو فيها ذلك الماضي ملاذاً يُعْتَصَمُ به، ومَوْئلاً يُنْقَاد إليه للخلاص. **أمّا اللحظة الدفاعية الثانية** ـ «الإيجابية» إلى حدّ ـ فهي التي ضَرَبَ فيها أصحابُ هذه المقالة بأيديهم إلى نصوص الأقدمين، وشَخَصُوا ببصائرهم إلى لحْظات أولى ـ معلومة ـ في تاريخ الإسلام، متخذين إياها (= الأفكار والسوابق) المعيار المرجعي الذي يُبْنَى عليه للقيامة مجدَّداً من حال السقوط والاستنقاع، ولسان الحال يقول ما قال مالك في أمر الأمَّة التي لا يَنْصَلح لها أمرٌ إلا بما انصلح به أمرُ أوّلها. ولقد كان لهذا النمط من استيعاء الماضي، وتنزيله منزلة المرجع والمعيار الذي يقاس عليه، وحسبانه مستودعاً للحقائق والحلول العابرة للمكان والزمان، أن أنتج في الفكر العربي **خطاباً أصاليّاً**، أو خطابَ أصالة(٧)، شدَّد على الاستمرارية التاريخية، واختزل مسألة المسلمين في مشكلتين: تحدّي المدنية الغربية لدينهم واجتماعهم من جهة، والانحراف عن أصول الإسلام من جهة أخرى.

وعبَّرت الصورة **الثانية** عن نفسها في محاولةٍ دائبة للعثور على مشترَكات بين الماضي والحاضر، بين الإسلام والمدنية الأوروبية الحديثة. وهي محاولة أفضت

---

(٦) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦).

(٧) انظر نقدنا لهذا الخطاب، في: عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

بأصحاب هذه المقالة إلى أشكال من التواصل مع الموروث الثقافي والديني، وإلى إعادة تأويله في ضوء مفاهيم العصر، بما يتناسب ومعطيات المنظومة الأوروبية الحديثة. هكذا ألفينا النهضويين الإصلاحيين يقيمون علاقات الوصل و ـ أحياناً ـ الانطباق بين **الشورى والديمقراطية**، بين **الإجماع** ـ كآلية فقهية ـ **والرأي العام**، بين **المصالح** ـ في فقه المقاصد الشرعية ـ و«**المنافع العمومية**» (كما سمّاها الطهطاوي)، أو المصلحة العامة، بين **البيعة والعقد الاجتماعي**، بين **أحل الحلّ والعقد** ونواب **الأمة** في البرلمان، بين **الحسبة والرقابة التشريعية**[٨]... إلخ. وهكذا وجدنا خير الدين التونسي يستضيف أفكار ابن خلدون في نقد الاستبداد، ليُجَاوِرها مع أفكار مونتسكيو، ووجدنا محمد عبده يعيد الاعتبار إلى بعض مواقف المعتزلة ويحوّل مقاصد الشاطبي إلى بوصلة يهتدي بها الفقه، مثلما وجدنا فرح أَنْطُون يستعيد عقلانية ابن رشد، وإنْ من داخل أثر قراءة إرنست رينان له. ولقد كان لهذا النمط من قراءة الماضي والتراث، ومُمَاثَلَةِ لحْظاتٍ ومعطيات فيه مع المدنية الحديثة، أن أنتج ـ في الفكر العربي ـ **خطاباً عصريّاً** لم يَضَعِ الحواجز بين التراث والمعاصرة، بين الإسلام والمدنية الحديثة.

على أن سؤال التراث، على نحو ما عبَّر عن نفسه في الصورتين الموماً إليهما، إذا كان وُلِدَ في سياقات تاريخية وسياسية، أشرنا إليها إلماحاً، فهو وُلِدَ في سياقٍ ثقافي موضوعي، أو قُل أتى استجابةً لسؤال طُرِحَ عليه من خارج، وكان **الآخر**، الأوروبي، هو من طرحه.

٢ ـ الآخَر الذي أنتج سؤال الأنا

قبل قريبٍ من نصف قرن، نبَّه عبد الله العروي[٩]، مستعيراً فكرةً هيغلية، إلى أن الآخر هو الذي يحدّد الذات ويطرح على وعيها الذاتي سؤال الماهية، وهو نفسُه الذي يصوغ السؤال ويترك للعرب أن يفكروا داخل الحدود التي يرسمها. والحقّ أن سؤال الماضي (= التراث) ما كان لِيَطْفُوَ، فجأةً، على سطح الوعي العربي لو لم يكن ثمة من أيقظه، أو وفَّر لانبعاثه الأسباب. ولقد أيقظه **الآخر** (الأوروبي)؛ بمدنيته، وثقافته، وأسئلته التي اندفع الفكر العربي يجيب عنها.

---

(٨) للتفصيل، انظر: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١).

(٩) Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai Critique*, Préface de Maxime Rodinson (Paris: F. Maspero, 1982), p. 30.

أ ـ الذات قارئة للماضي في مرآة الآخر

ليس يَسَع الباحث في تكوُّن جذور سؤال التراث، في الفكر العربي المعاصر، أن يتجاهل ما كان للآخر (= الأوروبي) من أثرٍ حاسم في توليد السؤال، وفي توليد شروطه؛ فالآخر، المتفوّق بمدنيَّته، هو من نبَّه العربي إلى تأخّره التاريخي، وهو من نبَّهه إلى تأخُّره حتى بالنسبة إلى ماضٍ مرجعي، وهو من أغراه بالعودة إلى ماضيه لفهم سبب تأَخره، أو لتصويب رؤية غريمه (الأوروبي) إلى أسباب ذلك التأخر.

ثلاثة حوافز، إذاً، حملت على ميلاد إشكالية التراث، وكان وراءَها الآخر، مباشرةً أو من طريقٍ موارب:

حَمَلَ **أَوَّلُها** على تبيُّن الفارق بين مجتمعين، ومدنيَّتين، وثقافتين. وكان لفعل المقارنة أثر حاسم في تبيُّن ذلك الفارق، وما ينطوي عليه من تفوّقٍ للنموذج الأوروبي. وسواء كان المتبيِّنُ محافظاً، مسكوناً بفكرة الأصالة، أو عصرانيّاً، منبهراً بالمدنية الأوروبية، ونَزَّاعاً إلى الاقتداء أو إلى الاستلهام، فإن التسليم بذلك التفوق كان عامّاً عند الجميع. ولكن بينما مال خطاب الأصالة إلى حصره في الجانب الماديّ، دون الثقافيّ والأخلاقيّ والقيميّ (و ـ طبعاً ـ الدينيّ)، مال خطاب المعاصرة إلى اعتباره تفوقاً شاملاً الجوانبَ المادية والثقافية (دون الروحية). وذلك ما يفسّر لماذا مال التحديثيون من النهضويين إلى اقتباس الأفكار الحديثة، وليس التبشير بالنموذج السياسي الأوروبي فحسب.

وحَمَل **ثانيها** على تبيُّن الفارق بين حاضر العرب، والمسلمين، وماضيهم؛ فبإزاء حال التأخر والانحطاط التي يَحْيَونَها آنئذ، كان يبدو الماضي في صورة مثالية، ومن حيث هو النموذج الذي ينبغي أن يُقْتَدَى ويُستعاد. ولم تكن هذه العودة إلى الماضي المرجعي، هنا، مجرَّد آلية دفاعية في وجه النموذج الحضاري الأوروبي الزاحف، أو فِعْلَ مكابَرة أبْدَتْهُ النخبة المثقفة للقول إن عودة العرب إلى نموذجهم الحضاري أدْعَى إلى الطلب من اقتباس النموذج الأوروبي، وإنما هي كانت ـ في وجه من وجوهها ـ بتأثير من فكر الآخر؛ فهو مَنْ عَقَدَ المقارنة بين أحوال العرب والمسلمين ومجتمعاتهم اليوم، وأحوالهم في الماضي، وهو مَنْ شَهِد بعظمة ذلك الماضي حين كان أحفادُهُ عنه ذاهلين، لا يكادون أن يعرفوا عنه غيرَ نُتَفٍ متفرقة. ولذلك، كان للآخر دورٌ في دفع الذات (الأنا) إلى إعادة اكتشاف ماضٍ ملهِم.

وحمل **ثالثها** على الركون إلى الدفاع عن الإسلام وتراثه الديني والثقافي والحضاري، في وجْه مَن اتهمه من الباحثين الغربيين بالمسؤولية عن تأخر مجتمعات الإسلام، وعن استبداد نظامه السياسي. وحتى من تأثر من المسلمين النهضويين بالمفكّرين الأنواريين الأوروبيين لم يوافق على أقوال فولتير ومونتسكيو حول الإسلام، وتصدّى للدفاع عنه، وبيان تعاليمه الداعية إلى العقل والتسامح ومدنية السلطة، وهو الدفاع الذي بلغ ذراه مع محمد عبده.

كان على مفكّري النهضة العرب أن يكتشفوا ماضيهم وتراثَهم من طريق الآخر وأسئلته، وأن يقرأوه في مرآته كتَحَدٍّ للأنا، أو كقارئ في تراث المسلمين، أو كناقد لذلك التراث. لكن هذا السؤال، الذي بدأ سياسيّاً، وإنِ اتخذ صورةً فكرية، سرعان ما سيصبح، في بدايات القرن العشرين، سؤالاً فكريّاً، وموضوعاً لدراسات وكتب. لكنه، حتى في هيئته الفكرية الجديدة هذه، لم يكن بعيداً عن تأثير الآخر.

ب ـ تأثير الاستشراق

لسنا نبالغ حين نقول إن الجيلين الثاني والثالث من النهضويين تلامذةٌ للمستشرقين؛ من طريق القراءة والاطلاع ابتداءً، ثم من طريق التعلُّم المباشر تالياً. إن بصمات إرنست رينان واضحةً في كتابات فرح أنطون، كما هي واضحة بصمات غولدتسيهر (Goldziher)، ومرغليوث (Margoliouth)، ودوغويه (M. J. de Goeje)، في كتابات جُرجي زيدان: من الجيل النهضوي الثاني. أما الجيل النهضوي الثالث؛ جيل طه حسين، وأحمد أمين، ومحمد حسين هيكل، والشيخ مصطفى عبد الرازق، وتلامذتهم من أمثال عبد الرحمن بدوي، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة...، فقد درسوا على المستشرقين مباشرةً: في فرنسا وفي الجامعة المصرية التي كانت تعجّ بهم في فترة ما بين الحربين[١٠]. وقد تلقوا من هذا التكوين اهتماماً شديداً بتراث الإسلام الثقافي، وتأهيلاً علميّاً ومنهجياً مكّنهم من أن يخوضوا في التأليف في موضوعات شتى منه، ومن تحقيق عشرات النصوص من التراث، على نحو ما فعل عبد الرحمن بدوي وإحسان عبّاس، ناهيك بترجمة دراسات عميقة من

(١٠) يمكن تكوين فكرة عن الجوّ العلمي في الجامعة المصرية، ودور المستشرقين فيه من قراءة سيرة عبد الرحمن بدوي. انظر: عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠).

عيون الاستشراق إلى اللسان العربي (عبد الرحمن بدوي(*)، محمد عبد الهادي أبو ريدة... إلخ).

وأيّاً يكن الموقف من الاستشراق، ومن اختلاط دوافعه غير العلمية بالعلمية، تقتضي الأمانة والموضوعية الاعترافَ للمستشرقين بجزيل الفضل في الاعتناء بالتراث الفكري والثقافي العربي، وبتاريخ الإسلام السياسي والحضاري، وبما أسدوه من خِدْمات علمية جليلة في جَمع ما تفرّق من تراث الإسلام، هنا وهناك، مما لم يكن يعلم بوجوده أحدٌ من العرب والمسلمين (ما خلا ما يصادفه من ذكرٍ للمصادر في هذا الكتاب أو ذاك)، كما في تحقيق نصوصه على الأصول العلمية، ونشرها نشْرات لائقة. إنهم هُم من أسّس الدراسات الإسلامية في القرن التاسع عشر، وجذب اهتمام المثقفين والطلاب العرب إليها، والإقبال على قراءتها، والانخراط في التأليف في قضاياها. وهو ما لم يُنكره لهم تلامذتهم النهضويون الذين احتذوا طرائقهم في البحث والنظر.

إنّ للآخر، هنا، صورةً مختلفة عن صورته التي كرّسها، في الوعي الجمْعيّ، مستَعمِر لم يكن يُعْرف إلا من خلال عساكره وموظّفيه الإداريين. الآخر هذا آخرُ علميّ، مزوّد بعُدّة علمية مثيرة للدهشة والإعجاب. وهو ليس يشبه، فقط، المثقف الأنواري الأوروبي في علمه وسَعَة فكره، وإنما يزيد عليه بمعرفة حضارات وثقافات أخرى معرفة المطّلع المدقِّق، وبلسانها أيضاً. ومن الصحيح أن هذه لم تكن هي الصورة الوحيدة للمستشرقين في وعي النهضويين، وأن صورةً سلبيةً أخرى زاحمتْها وزامنتْها لردح طويل من الزمن، إلا أنها الصورة التي كان يسعها أن تفتح طريق البحث في التراث بحسبان الاطمئنان إليها ما يؤسّس لهذا الخيار ويشرعنه. وحتى الذين ناصبوا الاستشراق عداءً من الكتّاب العرب، وأبوا إلا أن يشكّكوا في طويته وأغراضه، وظلّوا يرون فيه الشرّ المستطير، وجدوا أنفسهم، في النهاية، متّصلين به وبأسئلته اتصال من يدحض فكرةً أو أطروحة وهو رهين إشكالية المنقود؛ ذلك أنّ مجرّد انغماس نقاد الاستشراق في دراسة التراث قرينةٌ على أن عمل المستشرقين التأسيسي (= في ميدان الدراسات الإسلامية) نجح في توليد قضية فكرية كبيرة لم يتوقف العرب والمسلمون عن التفكير فيها منذ ما يزيد على قرن: **قضية التراث.**

(*) راجع الفصل الخامس من هذا الكتاب.

ثالثاً: عودةُ المُعَلَّق

لعلّ الاندفاعة الكبرى في ميدان الدراسات التراثية هي التي حصلت في النصف الثاني من ستينيات القرن العشرين. وليس مردّ ذلك إلى شغفِ جيلٍ جديد من مثقفي الحداثة بميدانٍ أثيرٍ على أساتذتهم المستشرقين، كما يمكن أن يقال عن كتابات محمد أركون، وحسن حنفي، ومحسن مهدي، وناصيف نصار، قبل العام ١٩٦٧؛ ذلك أن هذا الشغف ما عُرِف عند الحداثيين، إجمالاً، قبل نهايات الستينيات، ما خلا قلة قليلة ظل عبد الرحمن بدوي على رأسها، أو من كبار رموزها. وأكثر ما كان يستبدّ باهتمامات هؤلاء ـ خصوصاً الدارسين منهم لتاريخ الفكر ـ (هو) تاريخ الفكر الغربي (زكي نجيب محمود، فؤاد زكريا، نجيب بلدي، مراد وهبة...)، أو تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر (ألبرت حوراني، ماجد فخري، فهمي جدعان...). أما غير المحسوبين على فكرة الحداثة، من الكتّاب العرب، فاستمروا يؤلفون في مجال الدراسات التراثية، مستأنفين ما بدأت فيه أجيال من التراثيين التقليديين، وتميّز منهم عليّ سامي النشّار بغزارة مؤلفاته في الموضوع.

لم يكن عقدُ الستينيات قد انصرم، وهلّ هلال عقد السبعينيات، حتى كان سؤال التراث يزدهر في التأليف العربي المعاصر، وفي بيئة الباحثين والمثقفين المنتسبين إلى تيارات الحداثة. إن الكثافة التي ظهر بها موضوع الدراسات التراثية في السبعينيات، في كتابات محمد أركون، وحسن حنفي، ومحمد الطالبي، وعباس صالح، وغالي شكري، ومحمد عمارة، ومحمد عابد الجابري، وطيب تيزيني، وحسين مروة، وعلي أومليل، ونايف بلوز، ورضوان السيد، وخليل عبد الكريم، وعزيز العظمة، وسعيد بنسعيد العلوي، ومحمد المصباحي، وعبد المجيد الشرفي... إلخ، ليست من قبيل الصدفة؛ إن لها أسبابها التي تفسّرها. وممّا يفسّرها سببان رئيسان: أن الثورة ورثت عن النّهضة معلّقَاتها (أو القضايا المعلّقة فيها) ولم تُجِبْ عنها. ثم إن الحداثة اقتضت، في لحظةٍ من نضْج وعيها وتوازنه، أن تصبح إعادة وعي الأنا (= الذات) جزءاً أصيلاً في برنامجها.

١ ـ ما لم يُجَبْ عنه

سبقَ أن أشرنا إلى أن سؤالَ التراث سؤالٌ نهضوي، أو سؤالٌ طرحه الفكر النهضويّ على نفسه، في معرض التفكير في الآخر، وفي الأسئلة التي يطرحها ذلك الآخر على الوعي العربي. غير أن هذا السؤال، الذي خاض في تناوله ثلاثة أجيال من النهضويين،

وقدّموا ـ في نطاقه ـ مادة فكرية معتبرة، بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين، لـم يكن قد وَجَدَ جواباً عنه في الحيّز الاجتماعي والسياسي، ناهيك بأن التفكير فيه تعثّر منذ الثلاثينيات، بسبب موجة «الأصالة» التي زحفت على ضفاف الفكر العربي[11]؛ فالثقافة العربية، شأن المجتمعات العربية، استمرت عرضة للتوتُّر الحادّ بين تياريْن وخطابيْن تقاطَبَا على نحوٍ جدّيّ، ولم تَستَطِع القراءة العقلانية المتوازنة أن تفرض روايتَها عن التراث والحداثة، واتصالِ الواحد منهما بالآخر، في وجْه روايتين متقابلتين ومتنابذتين: أصالية ومتغربنة. ونظيرُ ذلك حصل في مجتمعات عربية ألْفَتْ نفسها ـ فجأةً ـ عُرضَةً لتجاذب تيارات القديم والحديث، في السياسة والاجتماع، من دون أن تعثر على نقطة التوازن بين الحدّيْن أو تهتدي إليها.

حين بدأت حقبة الثورة، في مستهل النصف الثاني من القرن الماضي، واتّسعت نطاقاً في الجغرافيا العربية، ومدىً في الزّمان غطّى عقدين تقريباً (= الخمسينيات والستينيات)، فَشَا انطباعٌ بأن الثورة تُنجز المهمات التي طرحتها لحظة النهضة منذ القرن التاسع عشر. ولم يكن صدفةً أن عبارة «النهضة» خرجت، أو كادت تخرج، من المجال التداولي العربي، في هذه الفترة، لِتَحُلّ محلّها مفردة الثورة. والحقّ أن معاينة وقائع نجاحات الثورة في إقامة البنى الاقتصادية والتّنموية الكبرى، في المجالين الصناعي والزراعي، وفي محاربة الفقر والحدّ من الفوارق الطبقية، وفي نشر التعليم، وتوفير الخِدْمات الصحية، وإدماج الأرياف في الدورة الاقتصادية وإخراجها من حال التهميش المزمنة، ونشْر الأفكار الحديثة (القومية والاشتراكية) في المجتمع... إلخ، أَوْحت بأنّ الثورة تُنجز ما طرحتهُ حقبة النهضة من أسئلة وأهداف، بما فيها سؤال العلاقة بالماضي والموروث، وتتخطّاها إلى فتح آفاق جديدة أرحب. وهل ثمة من دليل على هذا، في ذلك الحين، أكثر من أن العرب بدأوا يتحرّرون من قيود الماضي: في الأفكار والقيم والمؤسسات، ويَنشُدون العالمية من أوسع أبوابها، وأن خطاب رجل الدين ينسحب تدريجياً من المشهد، أو يكيّف نفسَه مع خطاب الثورة؟

لكن واقعة حرب العام ١٩٦٧ هزّت، بنتائجها الصارخة، الكثير من اليقينيات الظفراوية، وكشفت ـ مثلما يرى ياسين الحافظ ـ عن تأخُرِ البنى الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي، ووضعت الثورة بالتالي، ضمن حدودها التاريخية المتواضعة،

---

(١١) حتى أنّ بعض مثقفي الحداثة تأثّر بها، وأصابه منها شيء، مثلما حصل ـ بتفاوتٍ في درجة التأثر ـ لطه حسين، وعباس محمود العقاد، ومحمد حسين هيكل.

كمحاولة ثانية للنهضة تعيش المخاضَ عينَه الذي عاشته النهضة الأولى، في القرن التاسع عشر، من دون أن تملك القدرة الكافية على جَبْه معضلاتها كافة. ولقد كان من نتائج ذلك كلِّه أن عادت إلى الواجهة أسئلة «نهضوية» سابقة معلَّقة لم يُجَب عنها[١٢]؛ مثل سؤال الحرية (= الديمقراطية)، وسؤال العلاقة بالماضي (= التراث). وما كان صدفة، بالتالي، أن يكون أكثر القضايا حضوراً في ميدان التأليف العربي، منذ بداية السبعينيات، هي قضايا التراث وقضايا الديمقراطية.

كانت عودةُ «المكبوت» متوقَّعة؛ وهو إذا كان قد عاد من الباب السياسي، من خلال نشأة حركات سياسية إسلامية، في الربع الثاني من القرن العشرين («الإخوان المسلمون»، «حزب التحرير»)، بعد سقوط «الخلافة» (العثمانية) وقيام الدولة العلمانية في تركيا، ثم ـ نسبيّاً ـ في مصر وسورية والعراق، فإن عودته من الباب الثقافي كانت قد بدأت منذ بداية العشرينيات مع محمد رشيد رضا، واستمرت بعده إلى أن قامت الثورة. وما إن أصابها ما أصابها في العام ١٩٦٧، حتى بدَتِ العودة أشدّ ظهوراً وكثافةً في التأليف والحياة الثقافية. ولعلّ «الجديد» الوحيد في هذه العودة أن النّخبة المثقفة الحداثية «دخلت على خطّ» العلاقة بالتراث، محاوِلةً البحث في أسباب تلك السلطة التي ما زال يملكها ذلك التراث في المجتمع والفكر، ومحاوِلةً كسر احتكار التقليديين لهذا الرأسمال الثقافي. والحقّ أن ما فعله جيلُ الباحثين العرب، في هذه الفترة بعد عام ١٩٦٧، هو عينُه ما فعله الجيل الليبرالي السابق: جيل طه حسين، ومحمد حسين هيكل، وأحمد أمين، في مواجهة احتكار التقليديين للتراث.

٢ ـ الأنا والتاريخ

ليس يمكن فهم إقبال الدارسين العرب، من الحداثيين، على ميدان دراسات التراث، في الأربعين عاماً الأخيرة، من دون حسبان أثر البيئة الثقافية الجديدة (أعني التي نشأت منذ النصف الثاني من الستينيات) التي وجدوا أنفسهم مُرغَمين على مقاربة الأسئلة المتولّدة منها، وسؤال العلاقة بالموروث أظْهَرُها جميعاً. ومع أن خلفياتهم الفكرية المزدوجة، الغرْبية والإسلامية، واتصالهم بِأعمال المستشرقين، وحيازتهم الأدوات المنهجية الضرورية للبحث والدرس، تفسّر جميعُها ـ وبتفاوُت ـ شغفهم بالدرس التراثي، وشدّةَ إقبالهم عليه، وغزارة الإنتاج فيه، إلا أنّ عُدّة الاشتغال هذه

(١٢) تناولنا ذلك في: عبد الإله بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر** (اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠١).

لا يمكنها ـ وحدها ـ أن تفسّر الظاهرة، إنْ لم تكن الإشكالية، قد تبلورت في الوعي، واحتلت مكاناً في بناءٍ معرفيّ ما. والحقُّ أن المُبْتَغى، الذي ظل يحكُمُ وَعْيَ هذا الجيل من المثقفين، هو هدف **الحداثة**. لكنه الهدف الذي سيتخذ هنا، بعد عام ١٩٦٧، صورة مختلفة عمّا كان أمرُه في الماضي القريب؛ فالحداثة لا تُغْنَم في الثقافة من طريق التبشير بها، ونشر منظوماتها الفكرية في الناس، وإنما من طريق تأصيلها أو استنباتها، ومن طريق نقد التقليد والتحرّر من سلطانه في الفكر والتفكير.

لم يعُد الطريق إلى الحداثة الفكرية سالكاً ومستقيماً، مثلما ظُنَّ في حقبة الثورة، بل بات محفوفاً بالعوائق ومتعرّجاً، ولا يمكن قطع شوطه الطويل إلا بإعادة مراجعة ونقد الموروث الثقافي في الوعي وفي الذهنية العامّة. والنقد، عند أكثر هؤلاء الباحثين، ليس الهدم، وإنما هو **فهم الموروث الثقافي في تاريخيته**، وبيان حيويته الداخلية الدافعة وحدوده **المعرفية في** الوقتِ عينه، ومساجلة القراءة التراثية الرائجة، والذاهبة إلى رفع التراث فوق شروط الزمان والمكان والتاريخ، وإعادة إحيائه للإجابة عن معضلات الحاضر والراهن! والواقع أن فشُوَّ هذه القراءة (التراثية) للتراث، كما سمّاها محمد عابد الجابري[١٣]، كان عاملاً حاسماً في انصراف مثقّفي الحداثة إلى الاهتمام بإعادة قراءة الموروث الثقافي في ضوء معرفي ومنهجي جديد، لكسر احتكار التقليديين لمجالٍ لم يعد ممكناً تجاهُل تأثيراته الكبيرة في الثقافة والمجتمع.

هذا ما عنيناه بقولنا إنّ البيئة الثقافية الجديدة هي الرّحِم التي وُلِدت فيها قراءة عصرية للتراث في الفكر العربي المعاصر. ومع أن مثل هذه القراءة (العصرية) لم يكن جديداً، لأنه نشأ وازدهر في الحقبة الفكرية الليبرالية العربية، بين أوائل العشرينيات وأوائل الخمسينيات من القرن العشرين، إلا أن اندفاعتَه أضحت أكبر، منذ نهاية الستينيات، والتخصُّص فيه صار أظْهَر من ذي قبل.

ولعلّ أهمّ ما يُسجَّل لمثقفي الحداثة، الدارسين للإسلاميات، هو تحرُّرهم من النظرة العدمية إلى التراث والماضي، وحرصهم على استدخال إشكالياته في منظومة اهتماماتهم الفكرية. ولم تكن تلك حال مثقفي الحداثة جميعاً؛ فأكثرهم تجاهل الموضوع، واستصغر شأنه، ولم يتحرّج في القول إنه مضْيَعة للوقت، وأن من مقتضيات الحداثة والكونية الإعراض عن الماضي ونسيانه بشجاعة. غير أن الذّاكرة الجماعية،

---

(١٣) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: **قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، طبعة مزيدة ومنقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦).

المُثقَلَة بذلك الماضي، والتي تستعيده بكثافةٍ غير مسبوقة، لم تعُد تسمح بمثل ذلك النسيان، إلا إذا كان دعاتُه مستعدين لدفع ثمن النسيان من حداثةٍ لن ترى النور، وإن رأتْهُ ستختنق داخل أسوار مغلقة لبيئة ثقافية نخبوية ضيّقة. أما الدارسون للتراث، من مثقفي الحداثة، فَعَنَتِ الحداثة عندهم، من حسن الحظ، مواجهة موضوع التراث مباشرة[١٤]، بما هو تَحَدٍّ فكريّ وثقافيّ واجتماعي في الواقع، لا الانصراف عنه.

شهد سؤالُ الأنا، في هذه الحقبة الفكرية الجديدة، منعطفاً معرفيّاً كبيراً. ليستِ الأنا كياناً برسم الدفاع في مواجهة آخر يتهدّدها، كما درج على ذلك خطاب الأصالة، وليست الأنا سؤالاً زائفاً وغير تاريخي، كما في خطابٍ للحداثة مُتغَرْبِن ونَـزّاع إلى التماثل مع الآخر؛ الأنا، مثل الآخر، بنية غير مغلقة، تنطوي على تناقضات داخلية، وتتحكّم فيها يقينيات، بعضُها تكَلَّس، وبعضها قابل للحياة. وكما يمكن أن يكون الآخر موضوعاً للنقد، فيُرى إلى منافع ما لديه ومضَارّه، كذلك يمكن أن تكون الأنا موضوعَ نقدٍ، فيُبحَث في موروثها عمّا يُفيد ويقبل التجديد، ويُتْرك منه ما ليس يناسب أحوال اليوم أو أفكاره(*). وكما يمكن أن نجد في الآخر وثقافته الحداثةَ ونقائضَها، يمكن أن نجد في الأنا والموروث العقل واللاعقل، الاجتهاد والتّحجّر، التسامح والتعصّب، الإبداع والاجترار. ليس في الصورة آخر كاملاً وأنا ناقصة، ولا العكس، ولا معنى للمقابلة والمنابذة بين حدّين وكأنهما مطلقان.

ليست الحداثة وصفةً جاهزة في السياسة والاقتصاد، فكيف تكون كذلك في الفكر والثقافة؟ وهي، في الأحول كافة، لا يمكن أن تقوم على مَحْوِ الموروث كلِّه، لأنها لم تكن كذلك في موطنها الأصل. وإذا كانت الحداثة هي الانخراط في حركة التاريخ الحديث والمعاصر، وفي منظومات الأفكار والقيم الكونية، فإن الأنا التي تُدْعى إلى مثل هذا الانخراط ينبغي أن تكون موضعَ تأهيلٍ لذلك، والتأهيل هذا **تأهيل ثقافي**، وهو يمتنع من دون مراجعةٍ ونقدٍ للأنا تلك، وموروثها الثقافي، ولمجموع العوائق التي تحُول دونها والتّجدّد. هكذا نصل إلى نظرة **تركيبية** لمسألة الحداثة والتراث، في الفكر العربي المعاصر، مع جيلٍ من الدارسين استوعى خطورة النزعتين العدمية والتبجيلية في قراءة الماضي والموروث الثقافي، وشقَّ لنفسه سبيلاً آخر.

---

(١٤) انظر مثلاً: أدونيس، **الثابت والمتحوّل: بحث في الاتّباع والإبداع عند العرب**، ٣ ج، ط ٩ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦)، ج ١، ص ٢٢ ـ ٢٣ و٢٨.

(*) وليست هذه إشكالية الدارسين الحداثيين جميعاً؛ إذْ منهم من يشدّد على أن البحث في التراث إنما غرضُه معرفيّ لا غير.

خلاصة

سؤال التراث واحدٌ من أكثر أسئلة الفكر العربي المعاصر تداولاً وحضوراً في الإنتاج النظري (وفي الحياة السياسية استطراداً)، لأنه سؤال «الأنا» العربية والإسلامية، الباحثة لنفسها عن منطقةِ توازنٍ في محيطٍ كونيٍّ متغيّر، ومضطرب، وحافلٍ بالتحولات الثقافية والقيمية والسياسية العاصفة. والسؤال هذا، وإن بدا سؤال العلاقةِ بالماضي، لأن الماضيَ موضوعُه المباشر الذي يشتغل عليه، هو ـ في حقيقة أمره ـ سؤالُ حاضرٍ عربيٍّ (= فكريٍّ وسياسيّ واجتماعيّ) مزدحم بالتناقضات والصراعات والتنازُع الحادّ بين الخيارات. ومن الطبيعي أن تؤثر هذه البيئة في الدراسات التي تناولت التراث العربي، فَتَسِمَها بكثيرٍ من سمات ذلك التنازع الذي يسيطر على بيئة الاجتماع والسياسة في الحياة العربية. لذلك انقسمت اتجاهات الباحثين العرب في التراث على حدود الانقسامات السياسية والأيديولوجية السائدة، وانتقلت إليها ملامح تلك الانقسامات في صورةِ استقطابٍ حادّ بين الأصاليين والحداثيين.

وليس من سبيلٍ، اليوم، إلى تحرير التفكير العربي في التراث من هذا الاستقطاب الأيديولوجي إلا بتأسيسه على قواعد البحث العلمي، على النحو الذي يجعل البحث في التراث بحثاً علمياً وموضوعياً غرضُهُ المعرفة لا التوظيف السياسي والأيديولوجي. وهذا، من دون شك، ما بدأ عددٌ غيرُ قليلٍ من الدارسين العرب يخوض فيه في الفترة الأخيرة.

الفصل الثاني

الصراع على التراث

منذ بدأ انتباه المفكرين والكتاب العرب إلى تراث الإسلام الثقافي، وكان ذلك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بدأ التفكير في ذلك التراث، والكتابة فيه وحوله، يحتل مساحةً معتَبَرة من هواجس الوعي العربي المعاصر، ومن جغرافيا الكتابة والتأليف وأغراضهما. لم تكن إشكالية التراث قد وُلدت، في الوعي العربي، حين كان النهضويون الأُوَل (الطهطاوي، التونسي...) يوشحون مقالاتهم بأفكارٍ تنويرية من العهد الإسلامي الكلاسيكي، كشأن خير الدين وابن أبي الضياف مع كتابات ابن خلدون وأفكاره، أو حين كان محمد عبده يستعيد الجداليات الكلامية الإسلامية في رسالته عن التوحيد، ويستعيد قواعد المقاصد عند الشاطبي ليجدد الفقه، ويحرّره من قيود القياس. بل إن هذه الإشكالية لم تكن قد وُلِدت بعد حين كتب فرح أَنْطُون كتابه عن ابن رشد[1]، وإن كان هذا أوّل نصٍّ فكريٍّ عربيّ حديث في دراسة التراث (النظري)[*] العربي ـ الإسلاميّ، أو حين كتب جرجي زيدان سِفرَهُ الموسوعي عن **تاريخ التمدن في الإسلام**[2]. بل إن الإشكاليةَ عينَها لم تولَد حين بدأ الجيل الليبرالي ـ جيل طه حسين ومحمد حسين هيكل وأحمد أمين ـ يكتب في الموضوع في حقبة ما بين الحربين. غير أن انشغال هؤلاء جميعاً بالموضوع، والكتابة فيه، مَثَّل **اللحظة التأسيسية** في صلة الوعي العربي بالمسألة. وهي عينُها اللحظة التي فتحت أفقاً وإمكاناً أمام ولادة إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر.

---

(1) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، تقديم طيب تيزيني، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧).

(*) أشدّد هنا على عبارة «التراث النظري» لأن الاهتمام بالتراث الأدبي بدأ، قبل ذلك، بفترة غير قصيرة.

(2) جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ٢ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٩٧).

وُلِدت هذه الإشكالية، في الفكر العربي المعاصر، على نَحْوٍ بالغ الوضوح، في ستينيات القرن العشرين الماضي، وإن سبَقَ ميلادَها قدْرٌ ملحوظ من الإلحاح على موضوع التراث في التأليف العربي لدى جَمهَرة كبيرة من الباحثين العرب. وتنصرف الملاحظةُ هذه إلى التنبيه إلى الفارق بين ظاهرة الاهتمام بالتراث، وهي بدأت مبكرة، و(بين) ميلاد إشكالية التراث، وهي أتت متأخرةً ـ نسبياً ـ عن بدء الانشغال به؛ ذلك أنه ليس من شأن أيّ اهتمامٍ بقضية فكرية ما أن يؤسّس إشكالية وإنْ بَلَغَ من الكمّ والكثافةِ مبلغاً. والحق أن عناية باحثين عرب كثر بقضية التراث، طيلة النصف الأول من القرن العشرين، لم ينجم منها كمٌّ من التأليف وفير، ما خلا في حالات فكرية قليلة (عبد الرحمن بدوي، عليّ سامي النشار، شوقي ضيف...)، وهو كمٌّ لا يمكن قياسُهُ بوفرة ما ظهر منه منذ النصف الثاني من الستينيات؛ حين بدأت الإشكاليةُ في التبلور.

قلنا إن الفارقَ كبير بين الاهتمام بالتراث وميلاد إشكالية التراث. والفارقُ هذا إنما هو بين هوىً ثقافي وبين سؤالٍ استراتِيجي في المعرفة والفكر... والمجتمع استطراداً؛ فالذين انْهَمُّوا معرفياً بدراسة التاريخ الثقافي والفكري الكلاسيكي، قبل عقد الستينيات من القرن الماضي، كانوا يفكّرون داخل نطاق اختصاصٍ علمي هو تاريخ الفكر، أو التاريخ الثقافي، كأساتذة جامعات، أو كباحثين مختصين. لم يكن سؤال التراث عندهم قد فرض نفسَه كسؤالٍ سياسي ـ معرفي، مثلما أمسى عليه أمرُهُ في الستينيات. ويمكن، للدقة، أن نقول إنه كان سؤالاً، ولم يتحوّل بعدُ إلى إشكالية؛ كان سؤالاً مدارُهُ على العلاقة بالأنا، بالميراث الحضاري والثقافي، وما كان سؤالاً عن علاقة الأنا الراهنة بالأنا التاريخية، ثم بالآخر، من منظور حاجات الراهن، ولا كان الهدف منه منازعة روايةٍ لروايةٍ عن ذلك التاريخ الثقافي، مثلما بات عليه أمره حين تحوَّل إلى إشكالية.

نسلّم بأن من غير السهل التمييز بين لحظتيْن من الاهتمام بالتراث الفكري ـ الإسلامي، في الفكر العربي المعاصر، لأن الثانية منهما تبدو، للقارئ فيها من خارج، وكأنها امتدادٌ للأولى وتطوير: في الموضوعات، كما في الرؤية والمنهج. غير أن قليلاً من الوقوف على بعض ظواهر الموجة الثانية من الاهتمام بالتراث، وبعض أسئلتها الصريحة والضمنية، ناهيك بالانتباه إلى شدّة الإقبال على ميدان الدراسات التراثية وتاريخ الفكر، يُطْلعنا على حقيقة أننا أمام إشكاليةٍ جديدة، أمام طفرة نوعية في علاقة الوعي العربي بالموروث الثقافي، وفي النظرة إلى موضوع التراث بوصفه موضوع صراعٍ معرفي واجتماعي على المستقبل.

أولاً: التراث كرأسمالٍ رمزي

في مقابل نظرة وضعانية، علموية، إلى تراث الإسلام بوصفه جزءاً من ماضٍ طواهُ التاريخ والتطور، وبوصفه رجْع صدىً لدعوات محافظةٍ ورجعية يائسة لا يمكن إخمادها إلّا بمزيدٍ من القطيعة مع ذلك التراث، تبلورت نظرةٌ أخرى جديدة إليه، منذ عقد الستينيات من القرن العشرين، بما هو موضوع راهن لا تقبَل راهنيَّتُه تجاهلاً، وبما هو مَوْطن صراعٍ ونزاع، داخل المجتمع وساحة الفكر والثقافة، بين قوىً متعددة المشارب والخيارات والمصالح، لا سبيل إلّا إلى الانخراط فيه، وخوضه، من قِبَل من كانوا يستصغرون شأنه من مثقفي الحداثة وأقلامها. ومن المؤكد أن هذه النظرة الجديدة **تصحيحية** لمغالطات كبرى وَقَع فيها اليسار والتقدميون ودعاة الحداثة، وأوّلها تلك **اليقينية** الحاكمة للفكر عندهم، والتي قوامُها أن التطوّر متصاعد متقدّم، لا متعرّج ولولبيّ، وأن التقدم قانون موضوعي يفرض أحكامه في المجتمع والفكر، وليس من سبيل إلى إعادة التاريخ إلى الوراء.

يتعلق الأمر، هنا، بمراجعة حاسمة، في منطلقاتها على الأقل، لرؤية **داروينية** إلى التاريخ والثقافة وقع اليسار والحداثيون في شِرَاكها، لفترةٍ من الزمن، قبل أن تكذّبها الوقائع، ويصحو الجميع، فجأةً، على هوْل نتائجها: في الفكر كما في المجتمع على السواء. وأوّل ما كذّبها أن التطور إياه حَمَل مفاجأةَ **عودة التقليد**، وثقافته، وقيمه، إلى النظام الاجتماعي والفكريّ، وأن العودة تلك بدت أعلى من أيّ توقُّعٍ حين تجسدت في صعود خطابات الهوية والأصالة بعد انكفاءةٍ مديدة كانت سادرة فيها. انتبه الحداثيون، متأخرين، إلى أنهم **فرَّطوا برأسمالٍ ثقافي رمزيّ**، هو التراث، في حمْأة اندفاعةِ وعيهم نحو الأخذ بأفكارٍ وضعية متطرفة، وأن هذا التفريط لم يحْرِمْهُم من استثمار ذلك الرأسمال الرمزي فقط، وإنما سمح لغيرهم باستملاكه. والمشكلة في ذلك الانتباه أنَّه بَدَا حاداً في مواجهة حقيقتيْن متلازمتين: **أولاهُما** أن خصومهم ملأوا الفراغ الثقافي، الذي خلَّفَهُ غيابُهم الطوعيّ، وفرضوا من الرؤى والروايات ركاماً يتعَسَّر تبديدُه، **وثانيهما** أن أسلافهم النهضويين كانوا أحدَّ إدراكاً منهم لأهمية ذلك الرأسمال، حين انصرفوا ـ في حقبة ما بين الحربين ـ إلى الاشتغال عليه، و ـ بالتالي ـ فقد عجزوا أن يستأنفوا «مغامرتهم» الفكرية التجديدية، من حيث انتهوا، منساقين وراء الوهم بأن ليبراليتهم كانت ناقصة، متذبذبة، وغير حاسمة في انحيازاتها الحداثية.

لنقرأ علامات هذا التحوَّل الذي تُمَثّله صيرورة التراث رأسمالاً رمزيّاً برسم المنازعة.

١ ـ الطلب على التراث

في مقابل ظاهرة الطلب على أفكار الحداثة الغربية، ومدارسها وتياراتها، من لدن المثقفين العرب في سنوات الأربعينيات، وما تلاها إلى حدود نهاية الستينيات، والتي تعرَّف فيها الجمهور العربي القارئ إلى الوضعية، والوضعية المنطقية، والوجودية، والبنيوية، والتحليل النفسي، والماركسية... إلخ، إمّا من طريق الترجمة التي ازدهرت وتمأسست، أو من طريق التأليف المهجوس بنقل معطيات هذه النظريات(٣) إلى الجمهور...، (في مقابل ذلك كلّه)، سنشهد ـ بدءاً من النصف الثاني من الستينيات ـ موجة أخرى معاكسة، هي موجة **الطلب على التراث**: على نصوصه الفكرية، وعلى قضاياه وأسئلته والإشكاليات، وستحتل مسائله ـ منذ ذلك الحين ـ مساحةً كبرى في الكتابة والدرس الجامعي والنشر. وليس معنى ذلك، أن ظاهرة الطلب على فكر الحداثة ستنحسر أو تزول؛ فهي استمرت في سنوات السبعينيات، ولكن بإيقاع أبطأ من ذي قبل، وانحصرت ـ أو كادت أن تنحصر ـ وراء أسوار الجامعة أو في بيئات حزبية (يسارية) أخذت من الماركسية إيديولوجيتها السياسية، لا فلسفتها، أو منهجها الفكري. بل إن بعض أولئك الذين أدّوا أدواراً بالغة الأهمية في ترجمة عيون الفكر الغربي إلى اللسان العربي، أو وضعوا مؤلفات تعرِّف بمدارسه وتياراته، مثل زكي نجيب محمود، تحوَّلوا عن ذلك إلى دراسة التراث(٤).

لم تكن ظاهرة الطلب المتزايد على التراث من طرف واحد، مثلما كان عليه أمرها قبْلاً، أي لم تأت من جانب أولئك الذين تعوَّدوا الاتصال بمصادره، والتفكير فيه، والكتابة في موضوعاته، من مثقفي الأصالة، وإنما هي أتت شاملةً تيارات الفكر العربي كافة، خاصة التيارات الآخذة بفكرة الحداثة. إذْ لم يكن تفصيلاً أن تزدهر قضية التراث في تأليف جمهرة كبيرة من المثقفين والباحثين العرب، ليبراليين وماركسيين، فلاسفة، ومؤرخين، وعلماء اجتماع؛ ولا كان تفصيلاً أن يزدهر درس الإسلاميات في الجامعات،

(٣) كان سلامة موسى قد بدأ هذا التقليد، بعقود، قبل أن تبدأ موجته الكبرى الثانية مع زكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي، وآخرين، منذ بدايات الأربعينيات.

(٤) آخر من فَعَل ذلك من مثقّفي الحداثة جورج طرابيشي، الذي عرَّف، قبل أربعين عاماً، بالتحليل النفسي والماركسية، قبل أن تشغله قضايا التراث في العشرين عاماً الأخيرة. ويبدو أنه خطا في الموضوع خطوة علمية ملحوظة، متجاوزاً المناظرة السجالية، إلى التحليل النقدي الرصين للنصّ التراثي. انظر: جورج طرابيشي، **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة**، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠١١).

وأن يستقطب اهتمام آلاف الطلبة والباحثين، فيصرفهم إلى تسجيل أطروحاتهم الجامعية في موضوعات ذات صلة بتاريخ الفكر الإسلامي الكلاسيكي، والفكر العربي الحديث والمعاصر؛ مثلما لم يكن تفصيلاً أن يزدهر نشر النصّ التراثي، والإقبال الشديد عليه من القراء، وأن يزدهر تحقيق النصوص: بمبادرات فردية، أو بوازع أكاديمي جامعي، أو بتكليفٍ من بعض دور النشر، وأن يعاد الاعتبار إلى التراث الفكري النهضوي العربي، في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، فيحظى بالتحقيق والنشر والدرس.

إنه فعلاً، وكما سمَّيناه، **طلبٌ شديد على التراث**، **الأظْهَرُ** في ظاهراته، مثلما نوّهنا، دخول الحداثيين ميدان هذا الطلب على نحو لا سابق له في التاريخ الحديث والمعاصر للثقافة العربية. ولقد نشأت وقائع فكرية جديدة جرّاء هذه الظاهرة، وجرّاء تعدُّد الوافدين على ميدان دراسات التراث، أهمّها أن الموضوع **لم يعُد** ـ منذ ذلك الحين ـ **ملْكية حصرية لفريق ثقافي واحد**، مثلما كان عليه الأمر في الماضي، وإنما استحال إلى ـ أو هو أَوْشَكَ على أن يستحيل إلى ـ **ملْكية جماعية** تتقاسم حيازتها تيارات الفكر العربي كافة، وإنْ بِأنْصِبةٍ متفاوتة. ثم إن من تلك الوقائع (الجديدة) أن صيرورة التراث موضوعاً جماعياً أطلق موجاتٍ متلاحقةً من **الصراع عليه**، أي من الصراع على حيازة النصيب الأكبر فيه، بل من أجل احتكاره، في الحدّ الأعلى من الطموح، أو من أجل فرض هيمنة الرؤية إليه من هذا الفريق أو ذاك، في حدٍّ أدنى من ذلك الطموح.

إن شكلاً من الحرب الأهلية الثقافية اندلع، في الفكر العربي، لحيازة هذا الرأسمال الرمزي؛ لاحتكاره أو السيطرة عليه. لقد برَّرها الوعي المتزايد بالأدوار الكبيرة التي يمكن لاستغلال هذا الرأسمال أن ينهض بها ثقافياً واجتماعياً، وبما يمكن أن ينجم من ذلك الاستغلال من عظيم العائدات والفوائد. ولقد يمكن أن يُقْرأ تاريخ الدراسات التراثية المعاصر، خلال الأربعين عاماً الأخيرة، بوصفه **تاريخ الصراع على تملُّك هذا الرأسمال واحتكاره**، وتعظيم الفوائد ـ الثقافية والاجتماعية ـ الناجمة من النجاح في تحقيق ذلك المسعى. بهذا المعنى، يَسَع الباحث أن يرى في ظاهرة الطلب المتزايد على التراث، ظاهرة مزدوجة الطبيعة: ثقافية وسياسية في الآن عينه.

٢ ـ الماضي والحاضر في علاقة إشكالية

من يتأمل في مشهد الاجتماع والثقافة في البلاد العربية اليوم، بل منذ عقود خلت، يَلْحظ عودةً كثيفة للتقليد وظواهره، ولنزْعات الإحياء، وطغياناً ملحوظاً لقيم الموروث

الاجتماعي، والأنثروبولوجي، والثقافي، على نحْوٍ يوحي بأن حقبة التحديث السياسي والاقتصادي، والحداثة الفكرية والثقافية، لم تكن أكثر من برهةٍ من الزمن مسَّت، بمفاعيلها، جِيلين أو ثلاثة، ولم تدخل إلّا في بيئات اجتماعية ضيقة ومحدودة، وغالباً في الحواضر الكبرى. وقد يوحي، أيضاً، بأن ذلك التحديث لم يتناول بتأثيره سوى القشور والسطوح الخارجية، ولم ينفذ إلى العميق من بُنى المجتمع والفكر. ولهذا الإحياء قرائنه التي تبرّره؛ فلقد تراجعت علاقات المواطنة والانتماء الوطني، التي اقترنت بميلاد الدولة الوطنية الحديثة وسياسات الإدماج الاجتماعي (من خلال الإدماج الاقتصادي والتعليم الوطني... إلخ)، لتحُل محلّها العلاقات العصبوية القائمة على روابط النسب الأهلي (القبليّ والعشائري والمناطقي)، وعلى الروابط الدينية: الطائفية والمذهبية. وتراجعت الطبيعة «الوطنية» الأفقية للسلطة، بما هي سلطة طبقة اجتماعية (إقطاعية، أو كومبرادورية، أو برجوازية صغيرة)، لتتحول إلى سلطة فئوية (طائفية أو مذهبية أو عشائرية أو عائلية...). وتراجع الفكر التحرري والنقدي، ونزعات الانفتاح على العالم والثقافات الإنسانية، ليسود الفكر الاجتراري، ومنازع الانكفاء على العالم الخارجي، والتشرنق الذاتي، ورفض التاريخ من وراء التمسك بـ «أصالة» معيارية مطلقة ومتعالية عن الزمان والمكان والتغيّر. وبالجملة، بَدَتِ الحقبةُ هذه وكأنها تطوي ما قبلها لتكرّس سلطان الماضي والتراث في النسيج الإجمالي للمجتمع.

لماذا يملك الماضي كلّ هذا السلطان الطاغي في حاضر العرب الاجتماعي والثقافي؟ ومن أين يستمدّ كل هذه القوة، وكلّ هذه القدرة على «الخروج من تاريخه»، وتمديد إقامته في أزمنة أخرى؟

ربَّما بَدَا أن هذا السؤال هو ما أسَّس لنشأة إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، وبرَّر للباحثين أن ينصرفوا إلى الانهمام به ذلك النحو من الانهمام الذي نشهد ظواهره، كتابةً وتأليفاً ونشراً، منذ ما ينيف على أربعين عاماً. والحقّ أن الأمر لَكذلك بالنسبة إلى وعيٍ مشدوه بظاهرة عودة الموروث إلى مسرح تاريخنا الراهن، أي إلى وعيٍ يكتفي من الظاهرة بملاحظة سطوحها الخارجية. غير أن بعض التمحيص والتحليل يأخذنا إلى اعتبار السؤال غيرَ ذي موضوع، أو هو يأخذنا ـ للدقة ـ إلى إعادة صوغه بعد تحريره من المنطق الضمني الذي يحكمه، ومن الفرضية التأسيسية الخاطئة التي يقوم عليها؛ فمنطق السؤال يسلِّم بأن الماضي قابلٌ لأن يتجاوز تاريخَه إلى ما بعده، فيفيض على أزمنة أخرى لاحقة، أو هو يسلم بأن حاضر العرب ليس أكثر من لحظةٍ من

ماضٍ ممتدّ لم ينقطع بعد. وهي فرضية خاطئة على الرغم من أن الكثير ممّن تناولوا التراث والتاريخ الثقافي العربي بالدرس، من الباحثين العرب المعاصرين، أخذوا بها، وسلّموا بمنطوقها، واشتغلوا على مقتضى نتائجها أو نتائج القول بها[٥].

ليس للماضي، للتراث (أيّ تراث)، سلطان ذاتيّ من نفسه، حتى وإن كان مكتنزاً بمضمونٍ قداسي يبدو عابراً للزمان؛ فالمقدَّس نفسُه ـ أو الحُرم ـ تاريخي، أي يُعَاش في تواريخ متنوعة ومختلفة، ويتأقلم فيها مع البيئات[*] الاجتماعية والثقافية والنفسية، وإنْ هو عيشَ وكأنه ثابت لا يتغيّر، ولا يَلْحَقُه مُضَاف خارجي، بالنسبة إلى المؤمنين. أمّا البشريّ في التراث، وهو الأكثر (أي الثقافيّ والفكريّ والأنثروبولوجيّ)، فالتاريخية فيه أظهر من التاريخية في المقدّس. ولذلك يبدو كلّ حسبانٍ للتراث مادة فوق التاريخ، أو عابرة للتاريخ، ضرباً من النظرة الميتافيزيقية، غير التاريخية، لتاريخ الأفكار والمجتمعات.

التراث محايد في ذاته، يرقد في الكتب، وقد يرقد في الذاكرة الجمْعية. ولقد يعيشه الناس، أو يعيشون بعضاً من رموزه ومعطياته، كما يعيشون حاضرهم ومعطيات حاضرهم، من دون أن يشعروا بالتناقض. بل إنهم لا يشعرون بالتناقض لأنهم يُخضعون ذلك الماضي لحاضرهم فيعيشونه كجزء من يومياتهم. ولقد يمكنهم أن ينقطعوا عنه إن لم يكن في حاضرهم ما يحملهم على الانقطاع إليه، واستدعائه بكثافة كبيرة. **التراث**، بهذا المعنى، **كائن تاريخي صامت، والناس هُمْ من يخرجونه من صمته ويُنْطِقُونَه أو ينطقوا به**، على قولٍ للإمام عليّ بن أبي طالب عن المصحف بين دفتيْه حين يُنْطِقُه الرجال. ولذلك، فإن الطلب على التراث، في فكرنا المعاصر، ظاهرة تجد تفسيرها في **حاضرنا التاريخي لا في** قوة التراث ونفوذه وسلطانه في العقول والنفوس كما يُظَن.

---

(٥) هذه مثلاً حال المرحوم محمد عابد الجابري في تسليمه بفرضية ركود الزمن الثقافي العربي. ومع أنه يسوقها في معرض بيانه ظاهرة الاشتغال التكراري لنظام المعرفة في الثقافة العربية، منذ عصر التدوين، ومع أن المقاربة الإيبيستيمولوجية، التي اعتمدها، تسمح بالظن بثبات وركود الإيبيستيمات Epistémés (نُظُم المعرفة) في ثقافة ما، إلّا أن وراء هذا الثبات الظاهر حركة في تطوّر النُّظُم تلك، وهي عينها التي تفسّر لماذا تطوّر الفقه المالكي ـ مثلاً ـ من مالك إلى الشاطبي، والكلام من واصل بن عطاء إلى القاضي عبد الجبار، والفلسفة من الفارابي إلى ابن رشد... إلخ. انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، [١٩٨٨]).

(*) إن إسلام الجيل الأوّل غير إسلام العهد العباسي أو العهد الفاطمي لاختلاف البيئة. والإسلام الحضري غير الإسلام البدوي. النصوص والتعاليم هي هي نفسها، لكن التلقّي مختلف، وقد تختلف الطقوس والشعائر بالتَّبِعة. وما يقال عن الإسلام يصدق على المسيحية واليهودية وتواريخها المختلفة.

انتبه مهدي عامل، مبكّراً، إلى هذه الحقيقة حين كتب[٦] في جدلية العلاقة بين الحاضر والماضي منبّهاً إلى أنها «أكثر تعقيداً من أن تكون بسيطة بين قديم وجديد، أو تخلّف وتقدُّم، يتحددان بعلاقة التتابع بينهما». وعلى ذلك، فإن «مشكلة الموقف من التراث... مشكلة الفكر الحاضر، وليس مشكلة الفكر الماضي، لأن العلاقة بين الإثنين تتحدد بالشكل الذي ينظر فيه الفكر الحاضر إلى علاقته بالفكر الماضي، أي بالشكل الذي يتكشف فيه الفكر هذا للفكر ذاك، ليس من واقعه هو، بل من واقع **حاضر** هو واقع الفكر الحاضر نفسه. معنى هذا أن الفكر الماضي **لا يتحدد**، في هذه العلاقة، **بذاته**، بل **بهذا الفكر الحاضر الذي يحدده. منطق هذا التحديد ضروري** لأنه منطق الزمان نفسه، فليس من الممكن، على الإطلاق، النظر في الماضي، أو إليه، **إلا من الحاضر**». وهكذا نتأدى مع مهدي عامل إلى استنتاج مفاده أن «مشكلة التراث ليست **تراثية**، إذِ التراث ليس بذاته موضوعاً لذاته، بل هي مشكلة هذا الفكر العربي المعاصر الذي به يصير التراث موضوعاً له»[٧].

ليس للماضي، إذن، تلك السلطة الذاتية المفتَرَضة على الحاضر، وإنما سلطته مستمدة من حاضرٍ يستدعيه بشدّة، ويعيش نفسه ـ كحاضِرٍ ـ من خلال رمزيةِ ذلك الماضي، ومن طريق استعارة مفرداته ومشكلاته وتنزيلها على واقعٍ يعجز ذلك الحاضر عن مواجهته بلغته ومشكلاته المطابِقة! لذلك لا معنىً للقول إن مسألة التراث فرضت نفسَها على الثقافة العربية لأن هذه الثقافة راكدة، أو لأن ذلك التراث ما زال معاصراً لنا، مثلما يقول محمد عابد الجابري، وإنما هي تفرض نفسَها لأن قوىً ثقافية معاصرة تركب مركب الماضي والتراث لكسب معاركها في الحاضر. كان ذلك شأن فريقٍ، في المجتمع الثقافي العربي، حاول أن يفرض هذا الخيار، في النظر إلى مسائل الراهن، ويحتكر تمثيلَه والقول فيه، لكنه أمسى شأن فريق آخر تنبَّه ـ ولو متأخراً ـ إلى خطورة المعركة على الرموز، فآثر الانخراط فيها بدلاً من الإعراض عنها: مثلما فعلَ قبْلاً ودَفَعَ الثمن الباهظ.

---

(٦) مهدي عامل، **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟**، ط ٧ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٢)، ص ١١٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٧٧ (التشديد في النص) وفي مكان آخر من كتابه، يذهب إلى نقد الأطروحات التي تَقْرن ظاهرة التخلّف بهيمنة التراث، معيداً العلاقة إلى جدليتها الصحيحة، قائلاً: «ليس «التراث»، في وجوده الحاضر هذا، سبباً «للتخلف»، بل وليد هذا التخلف، أي أثر له». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٩.

٣ ـ الاستيلاء على التراث

خيضت معركةٌ، وتخاض منذ ذلك الحين، على التراث بين فريقين ثقافيَّيْن وخطابين فكريَّيْن: خطاب الأصالة وخطاب الحداثة. لم يكن التراث واحداً عند هؤلاء وأولئك؛ كان لكلّ منهما تراثه الذي ارتضاه لنفسه. وكان عليه، في الوقت عينِه، أن يدافع عن تراثه ـ أو ما يحسَبُه تراثاً له خاصّاً به ـ في وجه خصمه الثقافي، وأن يسفّه تراث خصمه أو يبتخس قدره ويكشف عن وجوه التأخر فيه، عند بعضِ قارئٍ له، أو عن هرطقته وبرّانيته عن أصول الإسلام، عند بعضٍ آخر قارئ. ولقد اتخذتِ المعركةُ، في الحاليْن، شكل صراعٍ بين قراءتيْن، من أجل تحقيق هيمنةِ روايةٍ بعينها عن ذلك التراث، ودحض الرواية الأخرى التي تزاحمها على ساحة المعنى. ولأنها كانت صراعاً بين قراءتين، كان على كل واحدة أن تتسلح بالأدوات كافة لتعزِّز من فرص غلبتها وشيوعها. ومن الطبيعي أن يكون الأكثرُ في تلك الأدوات ممّا يُحْسَب في نطاق الفكر. لكن ذلك ليس وحده ما استُعْمِل في ذلك الصراع؛ فلقد تخلَّلته أفعالٌ غيرُ فكرية، وأُعْمِلَت فيه أدواتٌ غيرُ فكرية، وإنْ هو ظلّ يُطِل كصراع فكريّ، أو هكذا على الأقل كان يقع استقبالُه لدى جمهورٍ عريض من قرّاء المقالات المتصارعة على التراث.

توسَّل التياران، والخطابان، الأساليبَ عينَها في «قراءة» التاريخ الثقافي والفكري؛ الكلاسيكي والحديث (والأوّل منهما على نحوٍ خاص)، وتَنَافَسَا في استخدامها الاستخدام الأفعل؛ تظهير لحْظَات ونصوص فكرية وتغييب غيرها أو الحطّ من مكانتها في تاريخ الفكر؛ تأويل المعطيات التراثية في ضوء مطالب معاصرة؛ إسقاط أفكار ناشئة في البيئة الراهنة على النصّ التراثي؛ إخراج المعطى التراثي (= مضمونه الفكري، نظام لغته الدلالي، مفاهيمه الكلاسيكية...) من تاريخيته، ومن حدود الأفق المعرفي الناظم له، وإدخاله في لعبة الصلاحية فوق ـ التاريخية... إلخ. لم تكن الأدوات والأساليب متكافئة بين تياريْن ـ وخطابين ـ متفاوتيْن في درجة العلاقة بالتراث، وفي كثافة النظرة الإيديولوجية واللاتاريخية لدى كلّ منهما؛ فلقد كان التيار الأصالي أشدَّ صلةً بالتراث من التيار الحداثي، وكانت قدرتُه على إنطاق الماضي بما يريد أعلى من قدرة خصمه على إتيان الغرضِ عينِه، ناهيك بأن لعبة الصراع تلك تجري في ملعبه، وهو يستطيع ـ لذلك السبب ـ أن يتحكم في قواعدها، كما في خيوطها، أكثر مما يملك غريمُه أن يفعل. ومع ذلك، ورغم مَوَاطن القوة والامتياز التي احتفظ بها خطاب الأصالة، في مطالعة تراث الإسلام الثقافي، لم يسلِّم خطاب الحداثة بتفوُّق أدوات الأوّل، وإنما انصرف إلى منازعته العمل بها وإعمالها!

إن هذه المعركة الكبرى، التي عاشها الفكر العربي المعاصر، وما زال يعيشها اليوم، تحت عنوان قراءة التراث، وفهمه، وإعادة بناء معطياته في وعينا المعاصر، ليست ـ في المحصلة الأخيرة ـ أكثر من معركة هادفة إلى **الاستيلاء على التراث**؛ إلى **احتكار تأويله**، وفرض **الرواية «الصحيحة»** عنه، من قِبل كلٍ من فريقيْها المنخرطيْن فيها. ومن بداهات الأمور، في معركةٍ فكرية من هذا الضرب، أن الاستيلاء على موضوع لا يكون أو يتحقق من دون احتكار **ملكية معناه** احتكاراً حصريّاً، وإخراجه من التنافس الذي تُزَاحِمُ فيه روايةٌ روايةً أخرى، فيمتنع ـ بتلك المزاحمة ـ استيلاء. ومع أن الاستيلاء والاحتكار لم يتأتّيا ـ حتى الآن ـ لطالب من طلابهما، إلّا أن امتناعَهُ ليس مأتاهُ من توازنٍ بينهما ـ لأن هذا مختلّ منذ البداية لصالح فريق الأصالة ـ وإنما هو حصيلة نجاح نسبيّ في تجذيف روايةِ الحداثيين عن التراث ضدّ التيار التراثوي الغالب، على نحوٍ تحوّل معه ذلك التجذيف إلى موقف دفاعيّ متحرّك، قابلٍ لتوليد ديناميةٍ تمثُّلٍ جديد للتراث في المجتمع الثقافي، وفي المجتمع القارئ، في الوطن العربي، وعلى تحقيق حدٍّ ـ ولو متواضعٍ ـ من المزاحمة لرواية الأصاليين.

ما الذي تعنيه إرادة الاستيلاء على التراث، الماضي؟ ما الهدف الضمنيّ الذي يؤسّسها ويتنزَّل منها منزلة الدافع؟

الاستيلاء على الماضي بات، اليوم، أعني منذ انطلاق معركته الكبرى في ستينيات القرن العشرين، **أقصر طريق إلى الاستيلاء على الحاضر**. من ينتصر في معركة الأول، أو يكسب الجولةَ الأكبرَ فيها، ينتصر في الحاضر، أو يوفر لانتصاره في الحاضر أسبابَه الدافعة. والانتصار هذا، في الحاضر، ليس انتصارَ خطابٍ ثقافيّ فحسب، وإنما هو انتصارُ خطابٍ سياسي، وموقعٍ سياسيّ أيضاً. وهذا هو، بالذات، معنى **صيرورة التراث رأسمالاً**، في النزاع الاجتماعيّ الداخلي، مطلوباً ومرغوباً فيه، لا من أجل التراث في حدّ ذاته؛ من أجل فهمه ودراسته على النحو المطابِق كما يُزْعَم، بل من أجل توظيفه في المعركة على السلطة الثقافية والسلطة السياسية على السواء. ومن النافل القول إن أوار هذه المعركة اشتدّ اليوم، أكثر من ذي قبل، في سياق توظيفٍ سياسيّ غير مسبوق لذلك الرأسمال ـ التراثي والديني ـ في معمعان الصراعات الجارية(*).

(*) حدثت متغيرات دراماتيكية جديدة، منذ مطلع القرن الحادي والعشرين، في صورة الصراع على التراث، وفي صدام إرادات الاستيلاء عليه، اختل بها توازن القوى بين الخطابين، اختلالاً استراتيجيّاً فادحاً، لصالح خطاب الأصالة، الذي تعاظمت ـ في الغضون ـ فُرَصُ فشُوّه وانتشاره. ولكن، هذه المرّة، ليس من طريق الدراسات التراثية، والبحث، والمناظرة، كما كان الأمر قبْلاً، وإنما من طريق الاقتحام التلفزيوني (الفضائي) لخطاب الأصالة يوميات =

ثانياً: الوضع الاعتباري لمسألة التراث

من المفترض أن مسألة التراث مسألةٌ فكرية في المقام الأول، وإن الصراع عليه صراع بين رأيين وقراءتين يختلفان في المنطلقات الفكرية، والمفاهيم، وأدوات التحليل، والمصادر النظرية، والأهداف المعرفية، وما في معنى ذلك. ولسنا ننفي أن شيئاً من ذلك ينطوي عليه الصراع على التراث في الفكر العربي المعاصر، مثلما انطوى عليه الجدل حول الأصالة والمعاصرة، القديم والحديث، في الفكر النهضوي العربي بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين. وهذا يعني أننا لسنا ننفي أن يكون هناك نوع من المطابقة بين الوضع الاعتباري والنظري (Statut théorique) لمسألة التراث، وبين وضعها في الواقع الموضوعي، وفي التداول الفكري العربي المعاصر. لكن هذه المطابقة ظلت جزئية، ولم تشمل سائر حالات الجدل في الموضوع؛ فأكثرُ ذلك الجدل لم يتوسل أدوات الفكر ومفرداته، ولم يتناول من موضوع التراث إلّا ما وجد فيه بُغْيَتَه، وما أسعفه في كسب قضيةٍ راهنة غيرِ ثقافية، في جوهرها، وإن هي استخدمت لنفسها بعضاً من الأدوات الثقافية. ولقد تأخذنا هذه الملاحظة إلى استنتاج نتيجةٍ، سيكون علينا أن نبرهن عليها، ومفادها أن مستوى التدخل الإيديولوجي في جدل التراث ظلّ أعلى ـ كمّاً ونوعاً ـ من مستوى التدخل الفكريّ والمعرفيّ فيه؛ إن كان على صعيد المنطلقات والأهداف، أو على صعيد المضمون الفكري لِمَا أُنجِز من دراسات في هذا الميدان. ولقد كان لذلك التضخم الإيديولوجي أثره السلبي في ميدان الدراسات التراثية، لم يكد ينتبه إلى سُوئِهِ إلّا القليلُ ممن اشتغلوا في هذا الميدان.

١ ـ في تسييس مسألة التراث

لمقاربة التراث، من موقع نظر إيديولوجي، وجوه عدّة أظهرها ـ في ما يعنينا في السياق الذي نحن فيه ـ **ثلاثة** وجوه: **الانتقائية**، **والإسقاط التاريخي**، **والتوظيف** الفجّ في الجدل السياسي.

أ ـ طغت نزعة **انتقائية** حادة في علاقة الدارسين العرب للتراث بهذا التراث. وهي انتقائية اشترك دعاةُ الأصالة مع دعاة الحداثة في العمل بها في ما كتبوه في الموضوع،

= الناس ووعيَهم، نتيجة الحلف العضوي بين قوى الأصالة وقوى المال الرَّيْعي الذي احتضن الخطابَ إياه، ووفّر له وسائط النفوذ والشيوع، قبل أن يحتضن قواه السياسية، ويمكّن لها رقاب المجتمعات والدول في البلدان العربية، منذ مطلع العقد الثاني من هذا القرن، في سياق ما عُرِف باسم «الربيع العربي»!

وإنِ اختلفتِ الأنصبة بين مَن كانت عنده منهجاً ثابتاً في التفكير (عند الأصاليين خاصة)، ومن انزلق إليها تحت وطأة الحاجات الإيديولوجية (كما عند الحداثيين). لم يلتفت أحدٌ، من هؤلاء ومن أولئك، إلى التراث في **كلّيته**، أي بوصفه كلاًّ ثقافياً غيرَ قابلٍ للقسمة، مثلما تفرض ذلك مقتضيات البحث العلمي، وإنما انصرفوا جميعاً ـ بدرجات متفاوتة ـ **إلى اقتطاع أجزاء** منه بعينها، والاشتغال عليها بما هي ـ في زعمهم ـ المادة التمثيلية لكلّيةِ ذلك التراث، أو اللحظة «الأصيلة» فيه، أو الوجه المشرق منه... إلخ. وفي مقابل هذا الانتقاء، كان يقع كثيرٌ من الحَطِّ من لحْظاتٍ ثقافية أخرى، ومن النقد الصريح لها بوصفها لحظةً «برّانية»، «مدسوسة»، «غير أصيلة»، «بِدْعوية»... عند بعضٍ، أو بوصفها لحظة «رجعية»، «متحجرة»، «ظلامية»... عند بعض آخر. والغالب على هذا التشنيع أن الذين أتوه لم يطَّلعوا، بما يكفي، على القسم المنقود والمُشَنَّع عليه، لأنه ـ ببساطة ـ لا يدخل ضمن «تراثهم» الخاص، والفرعي، الذي خصّوا به أنفسهم!

تحركت انتقائية الحداثيين على إيقاع انتقائية الأصاليين؛ حين ازدهر الاهتمام بأفكار السلف، وبالأشعرية في العقيدة، عند هؤلاء، وُجِدَ في الحداثيين من أحْيَى أفكار المعتزلة في العدل وحرية الإرادة الإنسانية، وطفِقَ يبحث في جذور العقلانية في الإسلام عندهم[^8]. وحين تكاثرت دراسات الأصاليين للفقه، وأصول الفقه، والحديث، وعلوم القرآن، حوَّل الحداثيون بوصلتهم نحو الفلسفة والمنطق والعلوم[^9]، وكادوا أن يحصروا البحث فيها. وحين بدأ صعود الحركات الإسلامية، في أوائل عقد السبعينيات، يأخذ شكل حلفٍ سياسي مع النظم العربية ضدّ اليسار، وينشر أفكاراً عدَّها اليساريون رجعية، ازدهرت ـ في خطاب الحداثيين ـ لعبة البحث للثورة (المعاصرة) عن جذورها في التراث، فانصرف دارسون كثر إلى الكتابة في تاريخ الحركات الثورية في إسلام العهد الكلاسيكي، والتعريف بحركات الخوارج، والشيعة، والقرامطة، وثورة الزنج... إلخ[^10].

---

(٨) حسن حنفي، ومحمد عابد الجابري، ومحمد عمارة، من أوائل من انصرفوا إلى إعادة الخطاب الاعتزالي وتظهيره، وبيان الوجه العقلاني فيه. أما محمد أركون فلم يحتفل فيه سوى بمسألة خلق القرآن، لاتصالها بهاجس القراءة التأويلة للنص القرآني عنده. فيما انصرف نصر حامد أبو زيد، بعدهم بعقد ونصف، إلى الاهتمام بآلية التأويل في الخطاب الاعتزالي.

(٩) لم يكن غريباً أن أولى دراسات الباحثين في التراث، من الحداثيين، كانت في التراث الفلسفي العربي (محمد أركون، محمد عابد الجابري، طيب تيزيني...)، وفي التراث العلمي (رشدي راشد).

(١٠) كتب عنها أدونيس في: **الثابت والمتحول**، ومحمود إسماعيل في: **تاريخ الحركات السرية في الإسلام**، وأحمد عباس صالح في: **اليمين واليسار في الإسلام**، وغالي شكري في: **الثورة والتراث**. أما عبد الرحمن بدوي فكتب عنها، بشكل موسَّع، في: **مذاهب الإسلاميين**، ولكن من دون هدف سياسي وإيديولوجي مثل الآخرين.

وهكذا كان الخطاب الحداثي في التراث يجيب عن أسئلة وتحديات يطرحها عليه خطاب الأصالة، ولكن بأدواته عينها: **الانتقائية**.

على أن الانتقائية، في خطاب اليسار في التراث، تغذَّت من انحيازات فكرية لديه إلى تيارات ومدارس وميادين بحثية في الفكر الغربي الذي كان له مصدراً؛ فحين ازدهرت علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وعلم التاريخ (خاصة مع مدرسة «**الحوليات**»)، في سنوات الخمسينيات والستينيات، في أوروبا، ازدهر الاهتمام بابن خلدون في دراسات الحداثيين، وتناهَبَتْهُ فئات ثلاث من الدارسين (علماء الاجتماع، والمؤرخين، والفلاسفة)[11]. وعندما انتشرت الماركسية والمنهج المادي التاريخي، في الجامعات العربية والمؤسسات الثقافية، أوائل السبعينيات، انصرف باحثون عرب إلى الكتابة في الجذور المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية[12]. أما حين انتعش الاهتمام بعلوم اللغة واللسانيات والبنيوية، بتأثير من المدارس الغربية، فلم يتردد باحثون كثر في الانصراف إلى التراث، بحثاً عن جذور هذه البنيوية في نظرية **النَّظْم** عند الجرجاني مثلاً. وفي هذه الأحوال كافة، ظلت الانتقائية سيدة الموقف في النظر إلى التراث، والعلاقة به.

ب ـ اقترن بهذه الانتقائية، منزعٌ **إسقاطي** في النظر إلى المادة التراثية المنتقاة، وفي قراءتها. والإسقاط فعلٌ «معرفي» غير تاريخي، لأنه لا يعترف بزمنيَّةِ الأفكار، وارتباطها بحيّزاتها التاريخية، وهو كثيراً ما يقرأها بعين الحاضر، ومفردات الحاضر، من دون مراعاة الفواصل الزمنية والمعرفية بين أمس واليوم! هكذا قُرئ عمران ابن خلدون بوصفه مقدمة إمّا لعلم الاجتماع، أو للمادية التاريخية. وقُرئت الأرسطية العربية، بل الأفلوطينية العربية، وكأنها تحمل جراثيم النظرة المادية إلى العالم. وجيء بابن رشد إلى عصرنا لتُبْنَى العقلانية على مداميك فلسفته. وعُدَّ المعتزلة رواد فكرة الحرية في التاريخ. وبُحِث عن جذور النزعة الإنسانية (الإنسانوية) في كتابات أبي حيان التوحيدي، وابن مسكويه، ويحيى ابن عدي. وطُلِب من التأويل الكلامي للنصّ الديني أن يكون شاهداً على ميلادٍ مبكّر للتأويليات الحديثة (الهرمينوطيقا). وأُرِيدَ للمجتمع المكّي القُرشي، إبان الدعوة، أن يكون مجتمعَ انقسامٍ طبقي حتى تشتغل عليه أدوات التحليل الماركسي

---

(١١) كتب كثيرون عن ابن خلدون، وأنجزت حوله أطروحات جامعية عديدة: في الجامعات الغربية والعربية. من أبرز الدراسات التي أنجزت دراسات محسن مهدي (بالإنكليزية)، وناصيف نصّار، وعلي أومليل (بالفرنسية)، ومحمد عابد الجابري (بالعربية)، وعزيز العظمة (بالإنكليزية).

(١٢) كما فعل طيب تيزيني وحسين مروة.

وتَحِقَّ عليه استنتاجاتُ اليوم. واحتيجَ إلى حركات البُغاة والخوارج وإلى المذاهب المغالية من أجل «تأصيل» الثورة... إلخ!

كان كلّ ذي طِلْبَةٍ معاصرة يبحث له في التراث عن جدٍّ أعلى ونسبٍ يمنح بهما الشرعية لنفسه؛ ربّما في مقابل شرعيةٍ نقيضٍ يبحث عنها خصمه الثقافي والسياسي. وإذا كان الواجب العلميّ يقتضي النسبية في الأحكام، وعدم تعميمها، والاعتراف بأن هذا المسلك الإسقاطي لم يكن منهجاً شاملاً جميعَ مَن كتبوا في ميدان دراسات التراث، وأن من هؤلاء مَن تَحَرّى التقاليد العلمية الموضوعية، وتمسَّك بالرؤية التاريخية إلى المادة التراثية، فإن المعظم من المشتغلين في هذا المجال لم يَسْلَم من آفة الإسقاطات؛ سواء أتى ذلك واعياً أيَّ أمْرٍ يأتيه، أو حصل له على نحوٍ غيرِ موعىً به.

ما كان لمثل هذه الإسقاطات أن تساويَ شيئاً في ميزان المعرفة؛ فهي بدت في شكل تمرين إيديولوجي على إدخال التراث في لعبة المضاربة الثقافية والسياسية الجارية. كان الهدف ـ معلناً أو مضمراً ـ هو تأسيس الشرعية وخَلْعُها على مقالات معاصرة باسم التاريخية و«التأصيل»، أو ما سمّاه المرحوم محمد عابد الجابري «التَّبْيِئَة». كان يراد لأفكار الحداثة أن تفشوَ وتنتشر من طريق وَصْلها بموروثٍ قُدِّم بوصفة معاصراً، أو لم ينتَه تاريخ صلاحيته على الأقل. وليس هذا من الدّرس العلمي في شيء وإن هو توسَّل المناهج الحديثة؛ ذلك أن قضيته تقع في دائرةٍ أخرى غير دائرة قراءة التراث لفهمه، وإعادة بناء تاريخه في الوعي، بما هي حاجة معرفية لا تستطيع ثقافةٌ ما أن تستغني عنها إلا بعد الإشباع منها. إنها تقع في دائرة استثمار ذلك التراث لأهداف أخرى: إيديولوجية وسياسية.

ج ـ طغت، في بيئة الدارسين العرب للتراث، فكرةٌ موجِّهةٌ تفسّر الكثير من ظواهره التي تدعو إلى النقد، هي فكرة توظيف التراث لخدمة قضايا في الحاضر: ثقافية، وسياسية، واجتماعية. من نافلة القول إن عبارة «التوظيف» تكفي، في حدّ ذاتها، لتُخرِج مسألة التراث من مجال المعرفة، والفهم، والاستيعاء، إلى مجال الاستغلال والاستثمار الاجتماعي. وليس من شك في أن الذين انساقوا، من الباحثين الحداثيين العرب، وراء هذا الإغراء غير المعرفي، إنما فعلوا ذلك تحت وطأة الانجذاب إلى لعبَةٍ أسّسها الخطاب الأصالي، وأمعن فيها طويلاً، وبرع في أدائها. وهو ما يكشف عن درجة انحباس خطاب الحداثة في نطاق الطَّوْق الإشكالي لخطاب الأصالة. ولعلهم وجدوا فيها مناسبة للخروج من موقعٍ دفاعيّ مُزمِن، وُضِعوا فيه، أو وضعوا أنفسهم فيه بسبب غربتهم عن

التراث. لكنهم أخطأوا قراءة سبيل ذلك الخروج، من طريق اختزالهم التراث إلى مجرّد وسيلة من وسائل تعزيز مركزٍ اجتماعيّ في الحاضر، أو خدمة قضية إيديولوجية لهم فيه.

على أن القائلين بتوظيف التراث، أو السالكين مسلك ذلك التوظيف من دون قصد، فريقان: فريق يصرّح بأهدافه السياسية، ولا يتحرج في الإعلان عنها(١٣)، وفريق يبتغي توظيف التراث معرفياً، أي استثمار ما تبقّى حيّاً فيه من أجل توطينه. وقد يجتمع الرهانان معاً في عمل الدارس الواحد، فيَقْرن الهدف السياسي بالهدف المعرفي(١٤). وإذا كان التوظيف السياسي المباشر يؤسّس القولَ في التراث على المماحكة الجدالية، والمضاربة الإيديولوجية، فإن توظيفه معرفياً ينتهي بأصحابه، حُكْماً، إلى **نزعة تراثوية** محْدَثة، ويصبّ رصيدَه الفكري ـ بالتَّبِعَة ـ في مصلحة خطاب الأصالة، حتى وإنْ هو جَنَح لنقده بأشدّ عبارات النقد!

لقد دفعت دراسات التراث العربي الإسلامي ثمناً باهظاً جرّاء انجرار كثير من الدارسين إلى تسييس التراث، أو إخضاع النظر فيه لأغراض سياسية وإيديولوجية. وأفدح الأثمان المقدَّمة إضاعةُ الجَهد والوقت في قضيةٍ ليست من المعرفة والبحث العلمي في شيء. أما أسوأ النتائج، المترتبة على ذلك، فهي تعزيز موقع خصومهم الأصاليين؛ ذلك أن أعظم خدمة يسديها الدارسون الحداثيون لهؤلاء هي إنتاج خطاب إيديولوجي في التراث؛ أي عدم إخضاعه للبحث العلمي الذي لا يريده الأصاليون. وحين تكون المعركة إيديولوجية بين الفريقين، يكون الحداثيون هم الخاسرين فيها، لأن أسباب كسب الأصاليين لها موفورة لهم... في التراث نفسه!

في قولةٍ مأثورة لرضوان السيّد أن الدارسين العرب للتراث فريقان؛ فريق اشتغل، بهمَّةٍ، ليثبت أن الإسلام هو الحلّ، وتلك سيرة الأصاليين من الأجيال كافة؛ وفريق انصرف إلى بيان النقيض، وإقامة الدليل على أن الإسلام هو المشكلة، وتلك مقالة الحداثيين أو قسم غير قليل منهم. والحال إن الإسلام، كما تبيَّن لرضوان السيد، لا هذا ولا ذاك، ولا يجوزُ بناءُ أيّ من الفرضين عليه؛ **إذِ المشكلةُ في واقعنا وحاضرنا**: السياسيّ، والاجتماعيّ، والثقافيّ، **والحلّ فيه** ـ أيضاً ـ إنِ اهتُديَ إليه، وليس تعليقَ المسألة على

(١٣) يصدق ذلك، إلى حدّ كبير، على طيب تيزيني، وحسين مروة، وحسن حنفي، وخليل عبد الكريم.

(١٤) ذلك ما يمثّله محمد عابد الجابري، وما عبّر عنه، بوضوح، في مقدمة كتابه. انظر: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، طبعة مزيدة ومنقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦).

مشجب الإسلام، والتراث، إلّا شكلاً من أشكال الهروب من جَبْه مشكلات اليوم: في ميادينها الفعلية، لا المُفْتَعَلة والمستعارَة.

والحقُّ أن الفكرةَ هذه وجيهة، وهي تترجم نظرةً رصينةً ومتماسكة إلى موضوع الدراسات الإسلامية ـ والتراثية عموماً ـ وإلى ما شابهها من مداخلاتٍ اختلط فيها حابل المعرفة بنابل الإيديولوجيا، وضاع ـ في تضاعيف الخلط ذاك ـ الهدفُ من الدرس العلمي للتراث: المعرفة والفهم وحُسن القراءة. إننا لا نبغي من التراث إلّا ما في وسع ذلك التراث أن يقدمه لنا؛ والذي يَسَعُه تقديمُه هو معطاهُ الثقافي والفكريّ في تاريخيته غيرِ القابلة للتجاهل. وصِلَتُنا به هي صلةُ الباحث بأيّ أثر فكري مضى، لا يريد منه أكثر من فهمه على أفضل نحوٍ ممكن. ومن الصحيح أن هذه الصّلة به، في حالتنا، ليست باردة كصلتنا بثقافة قديمة أجنبية، وإنما فيها من الحميمية الشيء الكثير. لكن الصحيح، أيضاً، أنها تكون أدعى إلى الموضوعية كلّما أحرزت نجاحاً في التجرّد من الأهواء والانحيازات، أو من الرغبة في قتل الأب.

من النافل القول إن أحداً لا يملك أن يمنع أحداً من أن يُعامِل التراث وكأنه مستودعُ حلول، أو مستودعُ مشكلات، وأن يخوض في «قراءته» على هذا المقتضى؛ فيتناول معطياته بانتقائية إيديولوجية، ويجنح للإسقاطات في الاستنتاجات والأحكام، ويُخضع المادة «المقروءة» للتوظيف الإيديولوجي والسياسي... إلخ، فذلك من مألوف العمل في ميدان دراسات التراث، عند التراثيين كما عند خصومهم. غير أن حقّ هؤلاء وأولئك، في معاملة التراث ذلك النحو من المعاملة، لا يبني مكاناً للبحث العلمي، ولا يبرِّر ـ علميّاً ـ لماذا كان الطلب على الدراسات التراثية شديداً: وإن كان يبرّره سياسيّاً. والأهمّ من ذلك، فهو يفرض تجاوز هذا النمط من مقاربة التراث بأسئلةٍ ومطالبَ من خارج دائرته، ومن خارج دائرة البحث العلمي والمعرفة عموماً. وإذا كان لنا أن نعترف بأن قِلّةً قليلة من الباحثين العرب انصرفت عن هذا النمط من التفكير في التراث، وانصرفت إلى البحث فيه؛ من حيث هو موضوع ينتمي إلى دائرة التاريخ الثقافي، أو تاريخ الفكر، فإن الاعتراف هذا يصطدم بحقيقة أن الكثرة الكاثرة من دارسي التراث العربي الإسلامي، الكلاسيكي والحديث، ليس من هذا المذهب والمشرب، وتأثير كتاباتها في الجمهور القارئ أنفذ وأوْكد! و ـ بالتالي ـ فإن حظوظ ذيوع هذه «القراءة» وفشوّها في المتلقين أكبر، خاصة وأن المعظم، من هؤلاء الدارسين، جامعيون يشرفون على بحوث وأطروحات في الموضوع، ويؤثّرون في الأجيال الجديدة من الدارسين.

نقطة الانطلاق، في نقد هذه الأطروحات الدائرة في فلك ثنائية: المشكلة/ الحل، هي التسليم النظري بأن **التراث محايد في علاقته بنا كمادة مدروسة**؛ فلا هو ضدنا، ولا هو في صالحنا، وأننا **نحن** ـ الدارسين أعني ـ **من يهدر حيادَهُ، أو يخرجه عن حياده، فيورِّطه في معارك الحاضر**: الثقافية والسياسية. وإذا كان يبدو، اليوم، مشكلة وعائقاً وكابحاً، عند فريق، وحلّاً ومرجعاً وملاذاً، عند فريقٍ آخر، **فلأن الأول أراده مشكلةً، وأراده الثاني حلّاً، وليس لأن في التراث نفسه، من حيث هو تراث، عناصر المشكلة وعناصر الحلّ.** إن الدارسين العرب للتراث، وللإسلام، هُمْ مَن يطرحون مشكلاتهم على التراث، وعلى الإسلام، وليس هو الذي يطرح مشكلاته عليهم كما يعتقدون، فيبْنُون أنساقاً من التفكير على اعتقادهم. وإذا كان يَسَعُنا أن نتبيَّن، بالتحليل التاريخي النقدي، الأسباب التي تحملهم على مثل ذلك الاعتقاد، فليس من المبرر علميّاً النظر إلى ما يكتبونه بحسبانه دراسات في التراث، أو في تاريخ الفكر؛ ذلك أن قضيتهم مختلفة تماماً، ولا تنتمي إلى ميدان البحث العلمي، ويمكن البحث عنها في مكان آخر (الصراع الإيديولوجي مثلاً)، وبإِعمال أدوات تحليل أخرى مثل علم الاجتماع الثقافي...

إذا كانت مشكلات التراث هي الاسم المستعار لمشكلات الباحثين في التراث، أي مشكلات الحاضر لا مشكلات الماضي، فإنها تنبّهنا إلى حقيقة بالغة الأهمية، في مضمار فهم هذا المنحى الذي أخذتْه الدراسات التراثية في الفكر العربي المعاصر؛ وهي أن هذه المشكلات ما فرضت نفسَها على الوعي العربي، في صورة مشكلات يطرحها التراث، إلّا لأنها لم تَلْقَ جواباً تاريخيّاً عنها: سياسيّاً واجتماعيّاً وثقافيّاً، في تاريخنا الحديث والمعاصر. وهي، لذلك السبب، ظلت معلَّقَة وقابلة لفرض نفسها من جديد. وليس للتراث، في حد ذاته، نصيب كبير أو صغير في توليد تلك المشكلات المعلقة، أو في إعاقة المسعى إلى الجواب عنها، لأنها ـ بكل بساطة ـ **مشكلات حديثة، وُلِدَت** من أحشاء التجربة التاريخية الحديثة للأمّة منذ القرن التاسع عشر. وقد يكون في قلب تلك المشكلات، التي ينبهنا إليها الاهتمام بالتراث، مشكلة **الإصلاح الديني**، و**العلاقة المضطربة بين مجتمعات المسلمين**، وخاصة **ثقافتهم**، و**الحداثة**... إلخ، وهي التي تستنفر الدارسين للتراث للخوض في أسئلة غير دقيقة، حتى لا نقول زائفة، وتدفعهم إلى تسخير التراث للإجابة عنها.

يبدأ البحث العلمي في التراث من القطع المعرفي مع **ثلاث** نزعات مؤذية للموضوع شديد الأذى: النزعة **التبجيلية** للتراث، وهي السائدة في أوساط التراثويين،

المتمسكين بفرضية جاهزية التراث ليقدّم أجوبة ـ أو مواد أجوبة ـ لمشكلات العصر؛ والنزعة **الاحتقارية** للتراث، المنطلقة من نظرة **عدمية**، وإعدامية، له، والمتمسكة بفرضية أن المستقبل يبدأ من القطيعة مع الماضي؛ ثم النزعة **الاستثمارية** للتراث، التي يشترك في الأخذ بها دعاة الأصالة ودعاة الحداثة على السواء، والمتمسكة بفرضية أن التراث جبهة صراع: ثقافي وإيديولوجي، ومادة للاستغلال لصالح هذا الموقع أو ذاك. ليس التراث مقدَّساً، ولا مُدَنَّساً، ولا حَلَبة مواجهة؛ إنه **موضوع للمعرفة** فحسب، أو هكذا ينبغي أن تستقيم علاقة الباحث به؛ وهو ـ من أسَفٍ ـ ما لم يأخذ به إلا القليل من دارسيه.

لا يجد الباحثون الغربيون، اليوم، حرجاً في أن يدرسوا التراث الفلسفي الإغريقي، أو التراث القانوني الروماني، أو التراث الديني والفكري المسيحي الوسيط، أو فكر عصر النهضة الأوروبية، أو التراث الأنواري وفكر الحداثة... إلخ. وهم لا يفعلون ذلك التماساً منه لأجوبةٍ عن مشكلات عصرهم، وإنما لأن البحث فيه يقع في صلب صناعتهم و«مهنتهم» كباحثين؛ إذِ الموضوع فكريّ بامتياز، والسؤال الحامل على البحث فيه علميّ بامتياز، وهو ينتمي إلى تاريخ الفكر: حيث لا فكر يقبل الفهم من دون قراءة تاريخه الذي تطوّر فيه. ثم إن الموضوع ـ وإن كان مطروقاً وأُشْبع بحثاً ـ يظل مفتوحاً من وجهة نظر البحث العلمي؛ فأدوات البحث تتجدّد، وتتطور، وبالتالي تغتني القراءة أكثر. لذلك يزدهر الدرس العلمي للتراث، في التأليف الفكري وفي العمل الأكاديمي الجامعي، في مجتمعات الغرب المعاصر، من دون أن يعيش الفكر الغربي إشكالية التراث: كما يعيشها الفكر العربي منذ قرن أو يزيد.

الفصل الثالث

الدراسات التراثية: التاريخ والمناهج

قطعت دراسات التراث، في الفكر العربي المعاصر، شوطاً تاريخياً طويلاً، جاوز المئة عام، منذ بدأت الكتابة في تاريخ الفكر تشهد انطلاقتها في خواتيم القرن التاسع عشر. ولقد شهدت مسيرة هذه الدراسات تطوُّراً مطَّرداً في النظرة إلى موضوع التراث، وفي طرائق تناوله: في الموضوعات والإشكاليات، وفي مجال الدرس والبحث، كما في المناهج. وباستثناء الدراسات المنطلقة من فرضيات «الاستمرارية التاريخية» و«الأصالة»، وقد ظلت متمسكة بطرائق القدماء في التفكير والعرض والتأليف، ولم تتطور إلّا في حدود متواضعة، ورمزية للغاية، نجحت أعمال الدارسين، المنتمين إلى تيارات الحداثة، في أن تُحْرِز تقدُّماً ملحوظاً في مقاربة موضوعات التراث؛ إن كان في نمط الاستشكال الفكري للموضوع المدروس، أو في المناهج المستخدمة في الدراسة. وإذا كان ذلك التقدم من ثمرات انفتاح هؤلاء الباحثين على تيارات الفكر الحديث في الغرب، وعلى المناهج الجديدة في دراسات تاريخ الفكر، كما طبقها الدارسون الغربيون على تاريخهم الثقافي، فإنها تُرَدّ، في جانب كبير منها، إلى تأثر الدارسين العرب بأساتذتهم المستشرقين، وطرائقهم في البحث العلمي، مثلما مَرَّ معنا بيانُه في الفصل الأول من هذا الكتاب.

سننصرف، في هذا الفصل، إلى إلقاء نظرة عامة، سريعة، على تاريخ الدراسات التراثية في الفكر العربي المعاصر، وإلى **تحقيب** تطوّرها **تحقيباً إشكاليّاً**، وبيان ما كان في ذلك التطور من منعطفات معرفية. كما سننصرف، فيه، إلى **رسم خريطة للاتجاهات المنهجية** المختلفة في تلك الدراسات، على نحو ما عبّرت فيه عن نفسها نظريّاً أو تطبيقياً. وسيُجْمِل هذا الفصل ما تُفَصِّل فيه الفصول اللاحقة؛ المكرَّسة لدراسات تطبيقية: على أعمال باحثين عرب، كما على قضايا إشكالية في متن الدرس التراثي.

أولاً: تاريخ دراسات التراث

شهد هذا التاريخ، طيلة المئة وعشرين عاماً الماضية، **ثلاث لحْظات معرفية** في قراءة الموروث الثقافي العربي الإسلامي، الكلاسيكي والحديث، هي: لحظة **تاريخ الفكر**، أو التاريخ الثقافي؛ وهي أبكر تلك اللحْظات في الزمن، وبها ابْتُدئ هاجسُ التراث، والتأليف فيه، في الفكر العربي المعاصر؛ ثم لحظة **نقد التراث**، والنقد ـ هنا ـ يعني المعنى الدقيق بوصفه قراءة وتحليلاً، لا بما تفيده العبارة من إيحاءات دارجة مثل النقض والهدم وما في معناها، وهي اللحظة المعرفية التي ستزدهر في النصف الثاني من القرن العشرين؛ و، أخيراً، لحظة **نقد العقل**: أي نقد **النظام المعرفي** الحاكم للثقافة العربية أو التراث، وهي ما سيبدأ الانطلاق فيها منذ مطلع ثمانينيات القرن العشرين المنصرم.

لم تتشكل هذه اللّحْظات، وتتطوّر، وفق نظام **تعاقبي في الزمن**، بحيث تولد اللاحقة منها من السابقة وتتجاوزها؛ ذلك أنه باستثناء لحظة تاريخ الأفكار، التي نشأت مدشنةً تاريخ دراسات التراث، في نهاية القرن التاسع عشر، **تزامنت اللحْظات الثلاث**: مجتمعةً، كما هي حالها اليوم، أو مزدوجة، كما كانت حالها قبل نشأة اللحظة الثالثة، أعني بين الخمسينيات ونهاية السبعينيات. إذ ما زال يتعايش، حتى اليوم، الدرس الآخذ بأسلوب تاريخ الفكر، أو التاريخ الثقافي، مع الدرس النقدي للتراث، مع البحوث المندرجة تحت عنوان نقد العقل. وبهذا المعنى، فإن عبارة **اللحْظات المعرفية لا تفيد** أيَّ معنىً زمني تعاقبي، بمقدار ما تشير إلى **حالات معرفية** مختلفة في الدّرس العلمي. إن تحقيبنا لتاريخ دراسات التراث إلى **تاريخ الفكر**، و**نقد التراث**، و**نقد العقل**، إنما يريد تصنيف **أنواع** التفكير، وأنواع الكتابة، في مسائل التراث، في الفكر العربي المعاصر، وبيان ما بين هذه **الكيفيات المعرفية** من فروق.

- **تاريخ الفكر**

لم يكن ممكناً أن تنطلق لحظة التأْريخ للفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي، وقد بدأت في نهايات القرن التاسع عشر، إلّا بعد أن تكون نصوص ذلك الفكر في المتناول، أي بعد أن يكون نشرُها قد توفّر للقراء والدارسين. والحق أن القرن التاسع عشر هَلَّ على العرب ـ والمسلمين ـ ولم يكن أشْهَرُ نصوص ذلك الفكر معروفاً لدى نخبهم الثقافية، لأنه كان ـ حينَها ـ في حكم المفقود عندهم، ولم يكن أكثر المتعلمين و«المثقفين» نباهة واطّلاعاً يعرف من أمرها إلّا ما تذكره كتبٌ من إفادات عنها؛ ذلك أن عشرات المصادر التأسيسية في علوم التاريخ، وأصول الفقه، والكلام، والتفسير، والحديث، واللغة والنحو، والبلاغة، والتصوف، والمنطق، والفلسفة، والجغرافيا، والعلوم، والمعاجم...، كانت مجهولةً لدى النخب، وبعضُها القليل معلومٌ بعنوانه، أو بنذر يسير من التعريف به في بطون الكتب السيّارة، أو المتاحة في ذلك الحين. وأكثرُ المتاح، ساعتئذ، كتبُ الشروح والمختصرات والحواشي من التي عاشت عليها أجيال عدّة من العلماء والمتعلمين لأزمان متطاولة: من القرن الثالث عشر/ الرابع عشر حتى القرن التاسع عشر، وشكَّلتْ وعيَها، وتشكلت بها البنية الثقافية العربية الإسلامية في العصر السكولاستيكي.

لم يبدأ الاتصال بهذا التراث، في مظانه، إلّا في النصف الثاني من القرن عينه، بعد أن بدأ المستشرقون ـ الألمان خاصة، والهولنديون، والبريطانيون، والفرنسيون، والنمساويون، والطليان، والهنغاريون... ـ ورشةً كبيرة لتحقيق أمهات الكتب تلك ونشرها، بعد جمعها من المكتبات الخاصة والعامة المنتشرة في قارات العالم كافة. هكذا أبصرت النور كتب ابن هشام، والطبري، والمسعودي، والواقدي، وابن سعد، والبلاذري، وياقوت الحموي، وابن خلدون، والأشعري، والشهرستاني، وابن النديم، وابن رشد، وابن حزم، والماوردي، والجويني، والغزالي... إلخ. ولقد أمكن للنخب العربية، من حينها، أن تتصل بكل تلك الكنوز المطمورة تحت طبقات الجهل، وأن تضع حدّاً ـ أو بعضَ حدٍّ ـ لقطيعةٍ ثقافية مزمنة مع العهد الكلاسيكي الذهبي للثقافة العربية. على أن هذا الاتصال، بتلك المصادر، لم يكن وحدهُ يكفي لكي تتهيّأ الأسباب والشروط لميلاد هاجس التأْريخ للفكر في الوعي العربي. كان لا بدَّ من البناء على مثال، في هذا الباب، وحتى الحذو حذوه واقتدائه. كما كان لا بدَّ، لمثل هذه الورشة التأسيسية، من ظروف موضوعية ومؤسّسية لكي تنطلق. ولقد توفّرت، لذلك، شروط ثلاثة في الفترة الفاصلة بين الاحتلال البريطاني لمصر واندلاع الحرب العالمية الأولى.

أوّل تلك الشروط أن الدرس العلمي للتراث العربي الإسلامي شهد اندفاعةً كبيرة، من حيث كمّ المنتوج وكيْفِهِ، على أيدي المستشرقين في هذه الفترة؛ إذ نُشِرت دراسات عدّة في مسائل مختلفة من تاريخ ذلك الفكر، وطُبّقت في الدرس مناهج جديدة، تماماً، على النهضويين العرب، ومألوفة في الدراسات الغربية، مثل المناهج التاريخية (التاريخانية) والفِقْهلُغوية (الفيلولوجية). ولقد كان لهذه الدراسات أثرٌ عظيم لدى قسمٍ غيرِ قليل من النهضويين، وشكلت قوةَ جذب ونموذجاً لنوع الدراسات المطلوبة لتاريخ الفكر. وإذا أخذنا في الحسبان أن بعض أولئك النهضويين، من جيلهم الثاني، تَشَكَّل وعيُه حصيلة التلمذة ـ المباشرة وغير المباشرة ـ للمستشرقين، تبيَّن إلى أيّ حدٍّ رسمت الدراساتُ الاستشراقية، ملامح التأْريخ للفكر، وأطُرَه الإشكالية والمنهجية، وزوَّدتِ الدارسين العرب بالنموذج الذي ينبغي أن تقتديه دراساتهم.

وثاني تلك الشروط تطوُّرُ الصِّحافة، وانتشارُها، ونشأةُ الجامعة الوطنية في بعض البلاد العربية. والمنعطف، في تطوّر الصحافة ذاك، أن الأخيرة بدأت ـ منذ نهايات القرن التاسع عشر ـ تُفْسِح أوسع المساحات لقضايا الفكر والثقافة والأدب، وتمثل منبراً للرأي والكتابة في التاريخ الثقافي. إن الدور الذي قامت به مؤسَّسة صِحافية عربية، كمؤسسة «الهلال»(*) في القاهرة، مثلاً، في التعريف بتاريخ العرب والإسلام، وتيارات الفكر والثقافة فيه، يشهد للإمكانية الجديدة التي وفّرتْها، للكتابة في تاريخ الفكر، لمن شُغِلوا بالتاريخ له. أما الجامعة، التي نشأت في مصر، ابتداء، في نهاية العقد الأوّل من القرن العشرين (جامعة فؤاد الأول ثم جامعة القاهرة)، فتحوَّل الاهتمام، في أقسام التاريخ والفلسفة واللغة العربية فيها إلى اهتمام متزايد بالدرس التراثي، وسرعان ما تَحَوَّل هذا الأخير إلى درسٍ عمومي يكسب جمهوراً جديداً من المتعلمين والباحثين غير الجمهور المتابع للتأليف من خارج الأطر الأكاديمية. وإذا أضيف إلى هذا أنّ عدداً كبيراً من أساتذة الجامعة المصرية كان من المستشرقين(**)، تبيَّن إلى أيّ حدٍّ توفَّر لهاجس التاريخ الفكري والثقافي، في ذاك الحين، شروطه المؤسَّسية.

أما ثالث تلك الشروط، فهو المتّصل بهواجس البناء الثقافي الذاتي للمجتمعات العربية؛ بناء الذاكرة الثقافية، وإعادة قراءة الموروث في ضوء معطيات العصر، ومناهج المعرفة الجديدة، وإرادة الاستقلال بمجال دراسات الفكر عن الاستشراق، وتعريب هذا

(*) وهو عينُه الدور الذي قامت به مجلة **الجامعة** التي أصدرها فرح أنطون.

(**) راجع الفصل الخامس من هذا الكتاب.

المجال. وتتصل هذه الهواجس بحركة الانخراط المتمادي لبلدان عربية بعينها (مصر، بلاد الشام، تونس) في الحداثة الاجتماعية والسياسية، وتبلور الفكرة الاستقلالية في الوعي السياسي للنخب العربية: في مواجهة الاستعمار (البريطاني، الفرنسي)، كما في مواجهة الإمبراطورية العثمانية وسياسات التتريك. وإذا كان هذا المنعطف قد بلور الفكرة العربية على الصعيد السياسي، في مقابل الفكرة الإسلامية العثمانية والفكرة الاستعمارية الإلحاقية، فإن المرادف الثقافي لها كان الفكرة العربية التي تَعَهَّدَها نهضويو القرن التاسع عشر، (من المسيحيين العرب خاصة)، بالتنشئة والتطوير، من طريق اللغة وتطويعها، وإحياء أساليب اللسان وإغنائها، ونشر الآداب العربية، لتشهد انعطافها مع محاولة إعادة كتابة تاريخ الثقافة العربية على نحوٍ عصري. وليس يمكننا، في هذا المعرض، أن نتجاهل الآثار الإيجابية الكبيرة التي خلفها تراث الإصلاحية الإسلامية النهضوية في التمهيد لهذه اللحظة الجديدة التي نتحدث عنها؛ لحظة ميلاد التأريخ الثقافي في الفكر العربي المعاصر، فلقد فتحت الإصلاحية الإسلامية (الطهطاوي، والتونسي، ومحمد عبده) أفق الوعي العربي، ونبهت إلى الحاجة إلى إعادة الاعتبار إلى التراث العربي الإسلامي: نشراً وتحقيقاً ودراسةً، بمقدار تنبيهها إلى الحاجة إلى اكتساب وسائل التقدم[1].

*

من المسلَّم به، حسب منطق تطوّر المجال الدراسي الخاصّ بالإسلاميات، أن تكون نقطة البداية ـ في التطور ذاك ـ هي تاريخ الفكر أو التاريخ الثقافي، لأن مثل هذا الاهتمام يستجيب لحاجة موضوعية، ومنطقية في الآن عينه، هي توفير معرفة أولية بتاريخ الثقافة التي يُراد دراستُها، ناهيك بأن النموذج السائد للدراسات الإسلامية، في ذلك الحين، هو تاريخ الفكر: على نحو ما كرستِ الدراسات الاستشراقيةُ أطرَهُ المعرفية. غير أن وراء هذه اللحظة المعرفية، التي هيمنت إلى بدايات النصف الثاني من القرن العشرين، ووراء طابعها المعرفي المجرَّد، الذي تُوحي به أعمال فرح أنطون، وجرجي زيدان، وطه حسين، وأحمد أمين، ومحمد حسين هيكل... إلخ، هاجساً تختلط فيه حدود المعرفيّ والإيديولوجي، هو هاجس **إثبات الذات** من طريق التعريف بماضيها تعريفاً شاملاً، وفي المجال الأشدّ اتصالاً بالوجه المدني والحضاري فيها: **الثقافة**. كان

---

(١) راجع في هذا: فهمي جدعان، **أسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩).

لا بدَّ لمجتمع جديدٍ يتخلَّق من العالم القديم، ويُقْبِل على المدنية الأوروبية الحديثة، وعلى ثمراتها العقلية، أن يتجهَّز بذاكرة ثقافية تُشْعِر أبناءَهُ بالمشاركة الإيجابية في صنع الحضارة الإنسانية. كان لا بدَّ من إعادة كتاب تاريخ الفكر على النحو الذي يتبيَّن، معه، كم كان وجيهاً وعظيماً أن ينفتح العرب والمسلمون، في الماضي، على ثقافات غيرهم، وأن يستدخلوها في منظومتهم، لتُبْنَى على المزيج حضارة. لقد وفّرت لحظةُ تاريخ الفكر الفرصةَ أمام بيان قيمة ذلك الدرس التاريخي، ومن خلاله إثبات الذات، وتحقيق التوازن في محيط عالمٍ جديد حافل بظواهر التحوُّل.

تَدين الدراسات النقدية للتراث، في انطلاقتها وازدهارها في النصف الثاني للقرن العشرين، لجملةٍ من الأسباب الممهِّدة والدافعة التي يسعنا أن نشير، في هذا المعرض، إلى **ثلاثة** من أظهرها وأهمها:

أولها ما وفّرتْهُ دراسات تاريخ الفكر، منذ فرح أنطون حتى عبد الرحمن بدوي، من مادة فكرية ثريّة في التعريف بمدارس الفكر، وتياراته، ومراحله، في العهد العربي الإسلامي الكلاسيكي (الوسيط)، وفي إلقاء الضوء على أهمّ نصوصه التأسيسية والمرجعية في معظم مجالات المعرفة العربية الإسلامية. وهي وفرةٌ في المادة حققت المُبْتَغى منها حين زوّدت جمهوراً عريضاً من القراء بحاجته إلى الإلمام العام، ولكن المنظّم... وأحياناً الشامل، بالتاريخ الثقافي الكلاسيكي ـ ابتداءً ـ ثم الحديث تالياً، وحين نَمَّت الاهتمام بدراسة الموروث الثقافي لدى الدارسين. والحقّ أن الانتقال إلى **لحظةِ نقد التراث**، كلحظة معرفية جديدة في الدراسات التراثية، في الفكر العربي المعاصر، ما كان لِيمْتكن إلّا بعد «استنفاد» الغرض من تاريخ الفكر، أو التاريخ الثقافي، بما هو لحظة تدشينية لا غَنَاء عنها، أو ـ على الأقل ـ بعد إنجاز اللحظة الأولى تلك وظيفتَها في إشاعة الاهتمام بالتراث، وإدخاله في ميدان التفكير والبحث العلمي، وتشجيع الأجيال الجديدة من الدارسين على الخوض في مسائله وإشكالياته.

وثانيها ما تحصَّل من التحقيق والنشر من مادةٍ غزيرة تُسْعِف بالبحث فيها؛ فلقد ازدهر تحقيق النصوص العربية الإسلامية الكلاسيكية، في الحقبة الفاصلة بين عشرينيات القرن العشرين وسبعينياته، على نحو ملحوظ وغير مسبوق، بالاستفادة من عوامل ثلاثة مساعدة: **أوّلها** خبرة التحقيق السابقة، التي وفّرتها أعمال المستشرقين على نصوص التراث، وقد مثّلت النموذج الذي كان ينبغي اقتداؤه والسير على مقتضى دروسه؛ **وثانيها** امتلاك مناهج جديدة، من لدن الدارسين والمحققين، تسعف في قراءة

المخطوطات تاريخياً، ولغوياً، ومقارنةً؛ **وثالثها** ازدهار التحقيق في الجامعات، وإقبال الطلبة الباحثين عليه، بما هو التدشين الضروري لمسارهم في البحث العلمي. ولقد اقترن بهذا الجَهد العلمي، جَهْد رديف في نشر النصوص المحقَّقة على أوسع نطاق. وكثيراً ما كان الناشرون هم أنفسهم مَن يرعون مادّياً تحقيق النصوص. ومن الطبيعي أن تنطلق لحظة معرفية ثانية، في العلاقة بالتراث، مستفيدة من حركة علمية واسعة أماطت اللثام عن مئات النصوص الكبرى التي لم تكن ـ حتى عهدٍ قريب ـ في متناول الدارسين.

أما ثالثها فالاستقطاب الثقافي الحادّ، الذي بدأت بوادره في المجتمع العربي منذ القرن الماضي، وزاد حدّةً منذ أوائل السبعينيات، واتخذ الصراع على التراث ـ بين الأصاليين والحداثيين ـ شكلاً من أشكاله الأظهر. وهكذا، في مقابل قراءةٍ بَدَت سلفيةً، أو ماضوية، أو تراثوية، للتراث من قبل جمهرةٍ من الدارسين، المشدودين إلى فكرة الأصالة، وإلى فرضية الاستمرارية التاريخية، تبلورت ملامح قراءة جديدة للتراث أرادتْ نفسَها ـ على ما زعمت ـ عصريةً، حديثةً، ومتجاوزةً للأفق التراثوي. ولقد كان للاستقطاب الإيديولوجي بين اليمين واليسار ـ وهو كان شديداً وصارخاً في نطاقاته السياسية ـ أثرُهُ الواضح في تغذية ذلك التقاطب الثقافي في واجهته المتصلة بدراسات التراث؛ وهكذا مثلما كان لِ «اليمين» تراثه، الذي نشره ونافح عنه، كان لِ «اليسار» تراثه، الذي أفرغ الوسع للانتصار له على حساب تراثٍ آخر «ميت» و«ظلامي». كان لا بدّ، في مثل هذه الأجواء من الانقسام السياسي والإيديولوجي والثقافي، أن تنطلق لحظةٌ معرفية جديدة في دراسات التراث، لن تعرّف به ـ هذه المرّة ـ أو تؤرخه، وإنما تتناوله تناولاً نقديّاً.

ماذا يعني نقد التراث في هذه اللحظة المعرفية، وفي مفهومها للنقد؟

إنه يعني **نقداً مزدوجاً** في اللحظةِ عينِها: **نقداً للمعرفة التراثية**، أو للفكر الموروث، **ونقداً للنظرة إلى هذا التراث**، على نحو ما كانت سائدةً وفاشيةً في ذلك الحين الذي انطلقت فيه عملية النقد تلك؛ والعمليتان معاً مترابطتان، بل متداخلتان؛

نقد الموروث الثقافي، أي تحليله وبناء موقف منه، لم يكن واحداً، في منطلقاته وأدواته، عند جميع من خاضوا فيه من الدارسين؛ فثمة ـ منهم ـ مَن أرادَهُ نقداً لمجالٍ من المعرفة العربية الإسلامية دون آخر (الفقه مثلاً)، والانتصار لمجالٍ آخر على حسابه،

وهذا ـ مثلاً ـ حال أدونيس المنتصر للتصوف على الفقه، أو الجابري المنتصر للفلسفة على الفقه؛ ومنهم من أرادَهُ نقداً للمضمون الفكري، الذي حمله ذلك الموروث، مثل نقد طيب تيزيني وحسين مروة للمضمون الفكري المثالي في ذلك التراث: أكان ذلك في الفقه، أو في الكلام، أو في الفلسفة نفسها؛ ومنهم من أراده نقداً للشروط التاريخية والموضوعية التي أنتجت تلك المعرفة... إلخ. لكنّ وراء هذه التباينات، في منطلقات النقد وأدواتـه، جامعاً مشتَركاً هو **وضع المعرفة التراثية**، ولأول مرَّةٍ: ربّما منذ ابن خلدون، **تحت عملية فحصٍ نقديّ** لها. ولم يكن ذلك أمراً بسيطاً، أو قليل الشأن، في حينه؛ فالسائد ـ لحظتئذ ـ هو **الخطاب التبجيلي** للتراث، والنظرة الانكفائية إليه بما هو مستودع للحقائق والمعارف التي يحتاج إليها عصرنا، وأقصى ما كان يمكن القيام به هو التعريف بذلك التراث، حتى ولو كان التعريف ذاك مُعَصْرِناً له؛ كما فعلت الليبرالية العربية بين العشرينيات والخمسينيات (طه حسين، مصطفى عبد الرازق، محمد حسين هيكل، أحمد أمين)، أو كما فعل شوقي ضيف، وعبد الرحمن بدوي، وزكي نجيب محمود في خمسينيات القرن نفسه.

ولقد اتجه نقدُ النظرة المعاصرة إلى التراث الوجهةَ عينَها؛ فهو انصرف، عند بعضٍ، إلى بيان حدود هذه النظرة ومحدوديتها، لكونها تكتفي من «قراءة» الموروث بإعادة عرضه بلغة جديدة؛ وانصرف، عند، بعضٍ ثان، إلى نقد الانحيازات التراثوية لهذه النظرة إلى أفكار بعينها، في ذلك الموروث، عُدَّت «متخلفة» في نظر ناقديها؛ وانصرف، عند بعضٍ ثالث، إلى نقد المنطلقات والمُضْمَرات الإيديولوجية (السلفية أو الليبرالية...) في الخطاب السائد عن التراث؛ ثم هو انصرف، عند بعضٍ رابع، إلى نقد الأدوات المعرفية والمناهج «القديمة» و«المتخلفة»، التي يتوسلها خصومهم المعاصرون، لقراءة الموروث الثقافي... إلخ. وفي سائر أحوال النقد هذا، كان الخائضون فيه، من الحداثيين، يضعون نصوص المعاصرين حول التراث جنباً إلى جنب مع نصوص التراث نفسها، على نحوٍ يوحي ـ وأحياناً يعلن ـ بأن فكر الخصوم المعاصرين ليس أكثر من امتدادٍ لفكر القدامى، واستئناف له! فيما كان آخرون يذهبون بنقدهم لخصومهم إلى حدِّ الاستنتاج أن فكرهم دون التراث ومفكريه قيمةً، وأنهم إنما يرثون في التراث أسوأ ما فيه! وإذا كان نقد النظرة إلى التراث وجْهٌ آخر لنقد التراث، فإن إيجابيته التاريخية كانت في أنه فَتَح حواراً في موضوع الموروث الثقافي بين خطابيْن معاصرينْ. من المؤكد أنه لم يتجاوز مستوى المساجلة إلى المناظرة العلمية، ولكنه أطلق جدلاً.

المنعطف الكبير، والجديد، في تاريخ دراسات التراث، كان انتقال الدراسات تلك من لحظة **نقد التراث** إلى اللحظة المعرفية الجديدة التي دشّنها مشروع **نقد العقل**؛ منذ ابتُدِئ فيه مع مطلع ثمانينيات القرن العشرين الماضي. وهو (انتقالٌ) آذَنَ بإعادة بناء إشكالية التراث، في الفكر العربي المعاصر، على قواعد معرفية مختلفة. ولا شك أن جامعاً بين اللحظتين ظل قائماً: النقد. لكنه صُرِف هنا، في وجهته الجديدة، نحو موضوع مختلف عن ذي قبل؛ ففيما كان النقدُ نقداً للموروث الثقافي العربي الإسلامي، وللقراءات المعاصرة لذلك الموروث، أصبح نقداً **لآليات التفكير** في ذلك الموروث، وفي القراءات السائدة له اليوم. وبعبارة أخرى، كان نقد التراث نقداً للمعرفة التراثية؛ لمضمونها، ومعطياتها الفكرية، ومناهج القدامى في البحث والتفكير والكتابة، وعلاقة ما أنتجوه بواقعهم الاجتماعي والثقافي والديني... إلخ، فيما أصبح النقد نقداً **للعقل الذي أنتج تلك المعرفة**، أي للبنى الذهنية والإيبيستيمية الحاكمة للثقافة العربية، وللآليات المعرفية والمفاهيم المشتغلة داخل نطاق تلك الثقافة.

ولقد ارتبطت لحظةُ نقد العقل بالعمل العلمي الذي أنجزه الراحلان محمد أركون ومحمد عابد الجابري، منذ ثلث قرن؛ الأول في **نقد العقل الإسلامي**، والثاني في **نقد العقل العربي**. ومع أن مشتَركاً معرفياً قام بين العَمَليْن المتزامنيْن؛ والموضوعة والغاية المعرفية من النقد، إلّا أن مساحات الاختلاف بينهما في المناهج، والنظام المفهومي، وطريقة المقاربة، ومساحة الموضوع المقروء...، واسعة وغير قابلة للتجاهل، لأسباب عدّة ليس أقلها الاختلاف في المصادر المعرفية، وفي عُدّة الاشتغال النظرية، وفي الاستراتيجية المعرفية. ولقد يكون لمساحة الاختلاف هذه فضيلة إضاءة تلك الجغرافيا الفسيحة التي يفتحها ـ أمام الفكر ـ التفكير في **العقل** بما هو موضوع درسٍ وبحث إيبيستيمولوجي، والكشف عن مناطق مجهولة في الموضوع تغري بالمغامرة المعرفية المشروعة، التي لا تَقدُّم للبحث العلمي، ولا تراكُمَ فيه، من دون خوضها بالجرأة المطلوبة.

من نافلة القول إن مشروع نقد العقل وُلدَ، في تينك الصيغتين المومأ إليهما، من رحم الإصغاء الفكري للدرس المعرفي والإيبيستيمولوجي الجديد في الفكر الغربي المعاصر؛ في الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، وفي المدرسة الفرنسية على نحوٍ خاص. والقارئ لأعمال محمد أركون ومحمد عابد الجابري لن يفوتَه أن يلاحظ الحضور الكثيف للمفاهيم المتداولة في الدرس العلمي الفرنسي المعاصر: الدرس

الفلسفي، والسوسيولوجي، والأنثروبولوجي، والتاريخي، واللساني، والسيميائي... إلخ، كما لن يفوته الأثر الفكري الملحوظ لأطروحات لوي ألتوسير، وجان بياجي، وميشيل فوكو، عند الجابري، ولأطروحات فوكو، وكلود ليفي ستراوس، وبيير بورديو، وبنفنست، وبلانديه، وبروديل... في أعمال أركون؛ فلقد بَدَتِ الثورة العلمية والمنهجية في العلوم الإنسانية شديدة الإغراء في أعمالهما، وبدَتِ المفاهيم الجديدة ـ المستخدمة في قراءة التراث الغربي الحديث: عند ميشيل فوكو مثلاً ـ ذات مفعول سحريّ في عَمَل الرجلين، سواء في تأسيس الإشكالية وموضوعة البحث، في وعيهما، أو في المفاهيم التي توسَّلاها للقراءة، واستعاراها منه ومن غيره من مفكري الغرب المعاصر.

ولهذه اللحظة المعرفية (لحظة نقد العقل) **سمات** تميّزها عن غيرها من لحظات المعرفة، في تاريخ دراسات التراث في الفكر العربي المعاصر، إن كان على صعيد الموضوع وجغرافيته الإشكالية، أو على صعيد أدوات البحث والدرس، أو على صعيد الرؤية إلى الغاية من دراسات التراث. يتعلق الأمر، إذن، بسماتٍ **ثلاث** مميّزة:

أوّلها أن مقاربة المسألة انطلاقاً من فكرة نقد العقل تفترض، موضوعياً، **توْسعةً** ملحوظةً **في مجال الموضوع** المدروس؛ ذلك أن العقل الذي يُرَاد نقدُه (أي بنية المعرفة وآليات التفكير المُرَاد تحليلها) لا يَتَمَظْهر في مجالٍ ثقافيّ بعينه، وإنما يتجلى في مجالات الفكر والثقافة **كافة**. صحيحٌ أن محمد أركون ومحمد عابد الجابري ميَّزا، داخل العقل (العربي أو الإسلامي)، بين العقل الديني (الثيولوجي عند أركون والبياني عند الجابري) والعقل الفلسفي (البرهاني عند الجابري)، وأنْصَفَا الثاني منهما، لكن هذا التمييز لم يَنْفِ أن العقل عندهما واحدٌ، ومُتَجَلّ في كلّ مجالات المعرفة في تاريخ الإسلام الثقافي. وهذا ما يفسّر لماذا وسَّعَا نطاق الدرس ليشمل علوماً كلاسيكية عدة (فقه، كلام، تصوف، لغة، نحو، فلسفة...)، وإن كان الجابري تفرَّد أكثر في دراسة العقل في تلك العلوم كافة.

وثانيها أن طرح مسألة الموروث الثقافي، من هذا المدخل العريض، يفرض على الدارس استخدام أدوات ومناهج عدّة في القراءة؛ فإلى أن فكرة التكوين (تكوين العقل) تفترض إعمال أدوات التاريخ الثقافي، فإن تحليل بنية العقل تضع الباحث فيها أمام الحاجة إلى توسّل أدوات القراءة الإيبيستيمية لِبُنى المعرفة ومفاهيمها، بما في ذلك أدوات تحليل النصّ: من لسانيات، وسيميائيات، وأنثروبولوجيا ثقافية، وتحليل نفسي... إلخ. ولذلك، يجد قارئ أعمال أركون والجابري نفسَه أمام معرِض للمفاهيم

عزَّ له النظير في التأليف العربي المعاصر، وأمام ورشة لتجريب مدى إجرائية الكثير من أدوات البحث العلمي على النصّ التراثي، العربي الإسلامي، ولقياس نسبة النجاعة في إعمال تلك الأدوات على موضوع لم تنشأ ـ أصلاً ـ في رحابه.

وثالثها أن وضْع العقل موضعَ نقْد، يُخرج البحث في الموروث الثقافي من لعبة الصراع على مضمون الفكر فيه: تبجيلاً، من جانب، وإعداماً من جانب آخر. أي أنه يُخرجه من دائرة السجال الإيديولوجي حوله، ومن فرضية استثماره كرأسمال، للتفكير فيه كموضوع معرفيّ بحت، لا يُبْحَث فيه على أكثر من الرغبة في المعرفة. وليس معنى ذلك أن لحظة نقد المعرفة تحرّرت، تماماً، من القيود الإيديولوجية التي ضُرِبَت على ميدان دراسات التراث، في الفكر العربي المعاصر، ولكن ليس من شك في أنها تخفَّفت نسبيّاً من ضغط الأسئلة الإيديولوجية الحاكمة، ومن تدخُّلها ـ الصريح والمقنَّع ـ في توجيه البحث وجهة الجواب عن فرضيات غير علمية. وهذا ما يفسّر الاحترام الملحوظ الذي حظيت به أعمال محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، من قبل القراء والدارسين، بصرف النظر عما إذا كان مثل ذلك الاحترام معياراً مناسباً لقياس مستوى العلمية في أعمالهما.

في كلّ الأحوال، لم تُنْهِ لحظة نقد العقل ما قبْلَها، لأنّ هذه استمرت تشتغل(٢)، لكنها نقلتِ التفكيرَ في مسائل الموروث الثقافي نقلةً نوعيةً في الموضوعات، والإشكاليات، وطرائق التفكيرَ والتحليل...، وليس ذلك بالشيء القليل.

ثانياً: سؤال المنهج في دراسات التراث

مثلما كان سؤال التراث، في الوعي العربي المعاصر، **سؤالاً إيديولوجيّاً**، ثم **سؤالاً معرفيّاً**، كما أوضحنا في الفصلين السابقين، كان **سؤالاً منهجيّاً** بالحدّةِ عينها التي بَدَا بها في صورتيْه المومأ إليهما. كنا قد تناولنا هذه الوجوه الثلاثة لسؤال التراث، ببعض التفصيل، في كتابنا **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، في فصلٍ مكرَّس لسؤال التراث، بما هو واحد من الأسئلة الأساس في ذلك الفكر. ولن نكرّر، هنا، ما قلناه هناك إلّا حين تقضي الضرورة المنهجية، بل سنحاول أن نلقي ضوءاً على معنى قولنا إن السؤال كان، في

(٢) كان أعلى أشكال اشتغالها، وأعمقه، عمل عبد الله العروي على الموضوع، ولكن من زاوية تحليل مختلفة. انظر: عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦).

جانب من جوانبه، سؤالاً منهجيّاً، أو سؤال المنهج، مثلما سنحاول رسم خريطة معرفية للمناهج المطبَّقة في دراسات التراث في الفكر العربي المعاصر مدركين ـ سلفاً ـ أنها تقريبية، لا شاملة، لأنها تعتمد الدراسات الأكثر تأثيراً ونفوذاً في مجال الإسلاميات وتاريخ الفكر، ولو أنها تظل الأكثر تمثيلية في هذا المجال.

أن يكون سؤال التراث سؤالاً منهجيّاً، فذلك يحتمل **ثلاثة** معانٍ متضافرة، متداخلة؛ **أولها** أن التفكير في التراث، بوصفه موضوعاً للبحث، لا يجري ولا يَمْتكن إلّا من خلال منهج (أو مناهج) يُقْرَأ به (بها) النصّ التراثي، فلا مجال ـ إذن ـ للحديث عن دراسات التراث، من دون الحديث عن **مناهج البحث** في تلك الدراسات؛ **وثانيها** أن قراءةَ الحصيلة العلمية للدراسات المنجَزَة في ميدان الإسلاميات لا تستقيم، أو تستوفي شروط القراءة، من دون مطالعة وجوه استخدام المناهج في تلك الدراسات، ومطالعة المكانة التي شغلها سؤال المنهج، كسؤالٍ نظري، لدى الباحثين الذين خاضوا في الموضوع؛ **وثالثها** أن صراعاً شديداً على المناهج، وأيِّها أكثر إجرائيةً وتميُّزاً ودقّةً ونجاعةً، خِيضَ داخل ساحة دراسات التراث في الفكر العربي المعاصر، وخاصة في الخمسين عاماً الأخيرة (منذ النصف الأول من الستينيات)؛ حيث دخل المنهج ـ بتأثير ثورة المعرفة والمناهج في العلوم الإنسانية ـ في صلب التفكير بما هو **سؤال نظريّ**، وحيث ازدهرت موجة التنظير (Théorisation) في الفكر العربي. وللأسباب تلك، يمكن القول إن السؤال في منهج/ مناهج دراسات التراث يشكل مساحةً إشكالية معتَبَرة في موضوع الإسلاميات، حتى لا نقول إنه المدخل الملائم إلى التفكير في **الوجهيْن الإشكاليَّيْن الآخريْن** لسؤال التراث: الوجه **الإيديولوجي** والوجه **المعرفي**.

والحقّ أن الانشغال بقضية المنهج، عند الباحثين في ميدان دراسات التراث، يُفصح عن نفسه في **صورتيْن** منه؛ فهو، من ناحية أخرى، ولدى معظم الدارسين، **انشغال نظري وتنظيري**؛ وهو، من ناحية أخرى **انشغال عملي تطبيقي** لدى الجميع. إذا أخذنا صورته الأولى (النظرية)، نجد أن أكثر من بحثوا في موضوع التراث أفردوا كتباً، أو فصولاً من كتب لهم، لطرح قضية المنهج (=منهج القراءة أو منهج الدراسة)، قصد تبرير خياراتهم أو طرائقهم في دراسة الموضوع. وغالباً ما اقترن ذلك عندهم ـ أو عند كثير منهم ـ ببيان زلّات أو مَغَالط مناهج أخرى، استعملها آخرون، ولم يأخذوا هُمْ بها، في الوقت عينِه الذي كان عليهم أن يقنعوا قرَّاءَهم بوجاهة الأدوات التي اختاروا استخدامها، بنجاعتها، وإجرائيتها في الدرس. وكثيراً ما كانت الفجوةُ كبيرة، أو ملحوظة على الأقل، بين

المنهج المعلَن عنه، في كتابٍ، أو في مقدمة كتاب، أو في فصل أو فصول منه، و**المنهج الفعلي** المستخدم، من قِبل الباحث نفسه، في الدراسة! أمّا إذا أخذنا الصورة الثانية (=التطبيقية) لذلك الانشغال فسنجد أنفسنا أمام **نوعيْن** من الدراسات؛ **أولها** دراسات متماسكة منهجيّاً، أو ـ على الأقل ـ تتبيّن معالم منهجها لقارئها من دون أن يعلن المؤلف عن ذلك، وهذه ـ في الغالب ـ قليلة؛ **وثانيها** دراسات تفتقر إلى أيّ ضبط منهجيّ، فتبدو متأرجحة بين نحو من المقاربة و(نحوٍ) آخر، بحيث تنعدم فيها وحدة النصّ!

وفي الأحوال جميعاً؛ أَأُفْصِحَ عن المنهج، وأُبِينَ عنه، ونُظِّرَ له، أو أُضْمِرَ ذلك فتجسَّد في الاشتغال التطبيقي تَجسُّداً مقنعاً أو غيرَ مُقْنع، ناجحاً أو فاشلاً، يظلّ الحيّز المعرفي المنهجي في دراسات التراث جديراً بالبحث، لأنه يُطْلعنا لا فقط على نوع عُدَّة الاشتغال التي توسَّلها هذا الباحث أو ذاك، وإنما يُطْلعنا أيضاً ـ وأساساً ـ على مدى امتلاكه العُدّة تلك، ومدى إتقانه أو عدم إتقانه استخدامها. وعندي أن المسألة هذه ليست هامشية، أو قليلة الأهمية؛ ذلك أن الحكم (النقدي) على أي عمل دراسيّ لا بدَّ واجدٌ نفسَه مصطدماً بسؤال المنهج في ذلك العمل، ولا بدّ ذاهب إلى استدخال الحكم على المنهج في جملة الحكم العام على العمل.

*

لا توجد بين تاريخ دراسات التراث ـ الذي حقَّبناه إلى ثلاث لحْظات معرفية ـ وبين تاريخ المناهج المستخدَمة في تلك الدراسات، مطابقة تامة؛ فإذا كانت مناهج بعينها ارتبطت بلحظةٍ من تلك اللحْظات المعرفية، فإن ذلك الارتباط ظل محدوداً لأن المناهج تلك استمرت، وجوداً واشتغالاً، في لحْظاتٍ من ذلك التاريخ لاحقة. ذلك، مثلاً، ما ينطبق على المنهج التاريخاني الفيلولوجي الذي ساد في مرحلة التأريخ الثقافي، واستمرّ في مرحلة نقد التراث. وهو عينه ما ينطبق على منهج النقد التاريخي الذي أعمله باحثون في نقد التراث، وأعمله آخرون في نقد العقل. سنحاول، في ما سيلي، أن نرسم ـ بإيجازٍ ـ **خريطة معرفية** للمناهج المستخدمة، في الفكر العربي المعاصر، في دراسة الموروث الثقافي، آخذين في الاعتبار أنها كثيراً ما تداخلت في النصّ الواحد، وفي فكر الباحث الواحد. وسنحصرها في **ثمانية** مناهج، أو طرائق في مقاربة الموضوع، بحسبانها الأظهر في الاستخدام، ومن دون أن نحكم عليها سلباً أو إيجاباً في هذه الفقرة من الفصل، تاركين ذلك إلى فقرة لاحقة.

أولها المنهج التاريخي ـ التقريري، أو منهج العرض التاريخي للموروث الثقافي. ويعتمد، أساساً، منطقَ عرض المعطيات الفكرية والثقافية التراثية، من طريق التأريخ لفكرةٍ، أو مدرسةٍ، أو مذهب، أو فكرِ مؤلِّفٍ، أو أديب، إمّا في الحدود الضيّقة للتأريخ الثقافي، أو في حدودٍ أوسع يُطِل فيها على محيطه التاريخي. وأكثر الأعمال التي أخذت بهذه الطريقة المنهجية كُتِبَ في الفترة ما بين نهاية القرن التاسع عشر وبدايات النصف الثاني من القرن العشرين. لكن قسماً منها غيرَ يسيرٍ كُتِبَ بعد هذا التاريخ بكثير. ومن أهمّ من أخذ بهذا المنهج فرح أنطون[٣]، وجرجي زيدان[٤]، وطه حسين[٥]، ومصطفى عبد الرازق[٦]، وأحمد أمين[٧]، وشوقي ضيف[٨]، وعبد الرحمن بدوي[٩]، وألبرت حوراني[١٠]، وفهمي جدعان[١١]، بل وحتى محمد أركون[١٢]، وحسن حنفي[١٣].

وثانيها المنهج التاريخي الفيلولوجي؛ ويعتمد طريقة الفحص التاريخي اللغوي للنصّ، والتنقيب في مصادر المفاهيم والأفكار التي تؤسِّسه. وقد استفاده الدارسون العرب من المستشرقين الذين استخدموه بإفراط وكرسوا، من خلال العمل به، نموذج الدراسات العلمية المطلوب في مجال البحث العلمي. وإذا كان كثير من الباحثين العرب اتخذوه في ميدان تحقيق نصوص التراث، كميدان يغري به، فإن آخرين استعادوه في دراساتهم للتراث بدرجات متفاوتة كما فعل ـ خاصة ـ عبد الرحمن بدوي[*] في

(٣) فرح أنطون، **إبن رشد وفلسفته**، تقديم طيب تيزيني، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧).

(٤) جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ٢ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٩٧).

(٥) طه حسين، **في الشعر الجاهلي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٢٥).

(٦) مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥).

(٧) أحمد أمين: **فجر الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])؛ **ضحى الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، **وظهر الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩).

(٨) شوقي ضيف: **الفن ومذاهبه في الشعر العربي**، مكتبة الدراسات الأدبية؛ ٢٠ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، **والفنّ ومذاهبه في النثر العربي**، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١).

(٩) عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ٢ ج (بيروت: دار العلم للملايين، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٨).

(١٠) Albert Hourani, *Arabic Thouth in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995).

(١١) فهمي جدعان، **أسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩).

(١٢) Mohammed Arkoun, *L'Humanisme Arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh: Philisophe et historien*, Etudes Musulmanes; 12 (Paris: Vrin, 1982).

(١٣) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، ٥ ج، موقفنا من التراث القديم (بيروت: دار التنوير، والمركز الثقافي العربي، ١٩٨٨).

(*) راجع الفصل الخامس من هذا الكتاب.

دراسته للمذاهب الإسلامية. ولم يسْلم من التأثر به باحثون معاصرون مثل محمد عابد الجابري في دراسته للفلسفة الإسلامية وللعرفان الباطني والفلسفي(١٤) خاصة.

وثالثها **المنهج المادي التاريخي**؛ ويعتمد طريقة قراءة الأفكار والنصوص بما هي مجرَّد تعبير عن شرطٍ تاريخي موضوعي، ومجرّد تعبير عن إيديولوجيا طبقة اجتماعية، مثلما يستند إلى فرضية ماركسية، وردت عند إنغلز، مقتضاها أن تاريخ الفكر هو تاريخ الصراع بين تيارين رئيسيين فيه (هما المادية والمثالية)، وأن الصراع هذا ليس أكثر من انعكاس لصراع طبقي يجري بين الطبقتين الرئيستين في البنية الاجتماعية: الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج، والطبقة المحرومة من وسائل الإنتاج. وقد بلغ استخدام هذا المنهج، في قراءة التراث، ذُراه في عقد السبعينيات من القرن العشرين، بسبب ازدهار الخطاب الماركسي ـ في ذلك الحين ـ في الجامعات والحقل الثقافي. ومن أهمّ من ارتبطت أعمالهم في قراءة الفكر بتوسُّل هذا المنهج كلّ من طيب تيزيني(١٥)، وحسين مروة(١٦)، ومهدي عامل(١٧)، وبشكل أقل حدة خليل عبد الكريم(١٨).

ورابعها **المنهج الفينومينولوجي**، وقد بكر في الدعوة إليه، وتطبيقه، حسن حنفي(*) منذ أطروحته للدكتوراه في ستينيات القرن الماضي، وإن لم يلتزمه تماماً في أعماله اللاحقة. وهو منهج يعتمد فيه، أساساً، أطروحات هوسرل محاولاً تطبيقها منهجيّاً في دراسة تاريخ الفكر الإسلامي.

وخامسها **منهج التحليل الإيبيستيمولوجي لمنظومات المعرفة**. ويعتمد طريقة تحليل المفاهيم الحاكمة للتفكير وإنتاج المعرفة، داخل ثقافةٍ ما، والفرضيات الفكرية التي يقوم عليها معمار أطروحة ما، والبناء الاستنتاجي الذي يستند إلى تلك الفرضيات والمفاهيم. وتنطلق المقاربة الإيبيستيمولوجية للتراث من فرضية قوامها أن التفكير

---

(١٤) محمد عابد الجابري: **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، و**تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

(١٥) طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** (دمشق: دار دمشق، ١٩٧١).

(١٦) حسين مروة، **النّزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية** (بيروت: دار الفارابي؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار (ANEP)، ٢٠٠٢).

(١٧) مهدي عامل: **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟**، ط ٧ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٢)، و**في علمية الفكر الخلدوني** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٦).

(١٨) خليل عبد الكريم، **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**، ٣ أسفار (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٧).

(*) راجع الفصل السابع من هذا الكتاب.

عملية محكومة بأطر مرجعية ذهنية لا سبيل إلى فهم منتوجها ـ كعملية تفكير ـ إلا بتحليل تلك الأطر الذهنية والبنى المعرفية الحاكمة. وقد ارتبط استخدام هذا المنهج، في دراسة الموروث الثقافي، بمحمد عابد الجابري، وخاصة في الجزأين الأول والثاني من كتابه **نقد العقل العربي**، الذي حاول فيه أن يستعير طريقة الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في تحليل الثقافة الغربية(١٩). كما حاول، قبل ذلك(٢٠)، أن يستعير طريقة مُعَاصِرِه الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير في تحليل فكر كارل ماركس في كتابين(٢١) له. لكن هذا المنهج لم يُغْرِ آخرين باستخدامه إما لإخراجه المادَة التراثية من محيطها التاريخي، والتفكير فيها كعَالَم نصيّ مغلق، أو لأنه يطرح السؤال عن مدى ملاءَمة التحليل الإبيستيمولوجي ـ الذي طبِّق في العلوم أساساً كما فعل غاستون باشلار ـ لمقاربة موضوعٍ مثل التراث.

وسادسها **المنهج التحليلي ـ النقدي**، الذي يعتمد تفكيك المنظومات الإبيستيمية للمعرفة، ودراسة الإبيستيميات الحاكمة للوعي، على نحو تحليل ميشيل فوكو لإبيستيمات المعرفة الغربية، والذي يعتمد طريقة تحليل الخطاب في مستوياته اللسانية ـ السيميائية، والأنثروبولوجية، والتاريخية. وهو الذي استخدمه محمد أركون في تحليله العقل الإسلامي(٢٢)، وفي قراءته النصّ القرآني(٢٣). وتتميز هذه الطريقة، في دراسة الموروث الثقافي والديني، بغناها وتعدّديتها المنهجيَّتْين، وانفتاحها على مستويات عدّة في الأثر المدروس، وعدم اختزاله في بُعْد واحد من أبعاده.

وسابعها **المنهج التأويلي** (الهيرمينوطيقي)، الذي يعتمد طريقةً في القراءة وتحليل الخطاب تفترض الدلالةَ والمعنى جملةً مركَّبة من علاقات الخطاب والتلقّي، مثلما تفترض أن للمعنى المتولّد في الذهن شروطاً تتغيّر بتغيُّر نوع الخطاب، وأسلوبه وظروف التلقي، وبنياته الثقافية والرمزية... إلخ. وكثيراً ما توسّل هذا المنهج التأويلي، في تطبيقاته العربية، أدوات لغوية ولسانية وسيميائية، على

(١٩) Michel Foucault, *Les Mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966).

(٢٠) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**.

(٢١) Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: Maespro, 1965), et Louis Althusser et Étienne Balibar, *Lire le Capital* (Paris: Maespro, 1970).

(٢٢) Mohammed Arkoun, *Pour une Critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1976).

(٢٣) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**.

نحو ما فعل نصر حامد أبو زيد في قراءات متعددة للنص الديني[٢٤] والثقافي العربي الإسلامي.

وثامنها المنهج **التاريخي ـ النقدي**. وهو يعتمد طريقةً في قراءة الموروث تشدِّد على تاريخيته المعرفية والفكرية، وعلى وجوب احترامها بصرامة، وعدم الجنوح للخلط بين أزمنة المعرفة، أو الانجرار إلى نزعة إسقاطية في الأحكام والاستنتاجات، مثلما تُشدِّد على الصلة بين أيّ إشكالية، وأي مفهوم، وأي حُكْم أو نصّ أو فكرة، والظروف التاريخية والسياقات الموضوعية التي وردت فيها. وتميَّز باستخدام هذا المنهج باحثون مثل عليّ أومليل[٢٥] وعبد المجيد الشرفي[٢٦]، وناصيف نصّار[*].

*

هذه خريطة معرفية، تقريبية، للمناهج أو الطرائق المستخدَمة ـ أو المطبقَة ـ في ميدان دراسات التراث في الفكر العربي المعاصر. ويدعونا عرضُنا، على النحو الذي به عرضناها في الفقرات السابقة، إلى سَوْق التوضيحات **الثلاثة** التالية:

أولها أن هذه المناهج ليست مجرَّد أدوات عمل، أو تقنيات، لقراءة أثرٍ فكريّ، قديمٍ أو حديث، «محايدة» في القراءة أو «موضوعية» مستقلة عن الباحث، وإنما هي تُفْصِح عن ـ أو تُضمِر ـ **رؤية إلى الموضوع**؛ بها يتحدد كموضوع للبحث، وتوجِّه طريقة مقاربته، وتدخل في تكوين الأحكام والاستنتاجات التي يكوّنها عنه الباحث فيه، أو الدارس له.

وثانيها أنها ليست، في دراسات الدارسين العرب، متوزّعةً على هذا النحو الذي قد يوحي إلى القارئ بأن كلّ واحدٍ من هؤلاء تميَّز بطريقةٍ بعينها في القراءة. ومع أن ذلك ممّا ليس في وسعنا أن نجحده، على الأقل بالنسبة إلى عددٍ منهم ارتبطت أعمالهم باستخدام منهج واحد، إلّا أن من الصحيح ـ أيضاً ـ أن آخرين من الباحثين أولاء استخدم أكثر من منهج في القراءة: إن كان في أعماله كافة أو في النصّ الواحد.

(٢٤) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن**، ط ٦ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥).

(٢٥) Ali Oumlil, *L'Histoire et son discours: Essai sur la méthologie d'Ibn Khaldoun*, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines, Université Mohamed V. Thèses et mémoires; 4 (Rabat: Éditions techniques nord-africaines, 1979).

(٢٦) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١).

(*) راجع الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

وثالثها أن الفواصل والفروق بين المناهج هذه ليست قاطعة؛ فقد يحدث أن يكون بينها تَجَاوُرٌ أو تكامل في حالات عدّة، مثلما هي حال الصلة بين منهج التحليل النقدي والمنهج التأويلي (الذي قد يبدو ـ لكثيرين ـ وكأنه جزءٌ منه أو لحظة فيه)، أو حتى بين منهج العرض التاريخي والمنهج الفينومنولوجي.

- **نظرة نقدية في مناهج القراءة**

يَلْحَظ القارئ في الإسلاميات الحديثة والمعاصرة، أو في دراسات التراث العربي الإسلامي الحديثة والمعاصرة، جملة من الظواهر تسترعي انتباهه وهو يحاول أن يطالع صورة/ صُوَر القراءة، في تلك الدراسات، أو يحلّلها. وعلى تعدّد الظواهر الملحوظة تستوقفنا منها أربع ظواهر منهجية:

أولها ما يمكننا تسميتها **بالعقائدية المنهجية**؛ ومفادُهَا **اختزال التفكير**، في إشكالية ما، **في المنهج** المتوسَّل في القراءة. وليس مظهر ذلك في الإلحاح الشديد، عند الباحث، على مسألة المنهج، وإغراقه في تظهيرها نظرياً (في المقدمة أو في المتن)، فقد يكون ذلك مبرَّراً في حالات كثيرة، بل ضروريٌّ، وإنما هي تتمظهر في السَّعي في تحويل البحث إلى مجرَّد تمرين تطبيقي على منهج ما، وعلى نحو يشعر معه القارئ أنه ليس أمام دراسة علمية، بل أمام درس مدرسيّ في المنهج! كما لو أن موضوع التراث ليس برسم البحث والدرس والتفكير، بقدر ما هو مناسبة ـ مجرّد مناسبة مفتعلة ـ لاستعراض حسنات منهج ما، وربما لاستعراض عضلات الباحث الفكرية! وغالباً ما يَحْدُث هذا الاعتناق الدوغمائي للمنهج، عند كثير من الباحثين، في حالة الاتصال الأوّل بمنهج جديد، مع ما يقترن بذلك الاتصال الأول من انبهارٍ شديد به، ومن شعور متزايد، بامتلاك عُدَّة اشتغال جديدة. ولقد شهدنا مثالات لذلك في نهايات الستينيات وبدايات السبعينيات، مثلاً، حين ازدهرت مدارس فكرية كالماركسية والبنيوية والتحليل النفسي، لتزدهر معها ورشة «فكرية» لتطبيق المناهج على النصوص وكأننا في فصل مدرسي أو جامعي(*)!

(*) وذلك ما يتكرّر اليوم، من أسفٍ شديد، عند كثير من الدارسين المأخوذين بالطرائق الفينومينولوجية أو الهيرمينوطيقية بتأثيرٍ من قراءاتهم لهوسرل ـ مباشرةً أو من طريق قرّائه الغربيين ـ وشيلرماخر، وغدامير، وبول ريكور... إلخ؛ حيث لا يكُفّون في كتاباتهم عن استظهار معطيات الدرس المنهجي الذي تلقّنوه، من دون إعمالٍ خلّاق!

وثانيها ما نسميه **بالأُقنومية المنهجية**؛ وبيانها أن عِـدَّةً من الدارسين يتمسكون بيقينيةٍ، لا تبارحهم، هي **مرجعية المنهج** في البحث العلمي، وافتراض صلاحيته المطلقة، وعموميته أو شموليته الإجرائية في الأحوال كافة؛ فهو ـ عندهم ـ **إطار مفارق** أو مجرَّد **قابل للتنزيل** على أي موضوع من دون مراعاة مبدأ الملاءَمة أو المناسَبَة (= التناسب)! وهكذا يقع الانزلاق إلى نظرة أقنومية مغلقة إلى المنهج، يتحول فيها الأخير إلى قوالب جامدة قابلة للتنزيل على أيّ موضوع؛ هذا الذي يصبح إدخاله، قَسْراً وبتعسُّف، في نطاق تلك القوالب اسماً آخر، مستعاراً، لِ «إجرائيةِ» تطبيق المنهج، و«دليلاً» على «علْمية» المنهج و«شموليته». وكم صادف القارئ في دراسات التراث من مثالات عدّة لهذه الأقنومية المنهجية، التي هي شكلٌ رديف للعقائدية المنهجية، وتعبيرٌ من تعبيراتها التطبيقية. والنزعتان معاً (العقائدية والأقنومية) صوريتان، وتفترضان المنهج كياناً خاصّاً مستقلّاً عن عملية التفكير، أو أن التفكير ليس أكثر من إعادة تعريف المنهج، وبيان سماته، وتظهير مزاياه، أيّاً يكن الموضوع، وفي أيّ مجالٍ من الفكر كان!

وثالثها ما يمكن أن نسميها **واحدية الهندسة المنهجية** للموضوع، أو واحدية المقاربة المنهجية له؛ وهي كناية عن نظرة مغلقة إلى المنهج وموضوع البحث، معاً، تفترض أن موضوعاً ما لا يقبل غير طريقة منهجية وحيدة في مقاربته؛ إما تاريخية فقط، أو سوسيولوجية فقط، أو بنيوية فقط، أو سيميولوجية فقط... إلخ! وهذه النظرة التحزُّبية الواحدية، بل الأوحدية، إلى المنهج ـ وهي الغالبة على ميدان دراسات التراث وعلى غيره من ميادين العلوم الاجتماعية والإنسانية في الفكر العربي المعاصر ـ ليست إلّا واحدة من تعبيرات العقائدية المنهجية؛ حيث التحزُّب لمنهجٍ بعينه، والانتصار له على ما سواه، معركة «معرفية» أثيرة لدى المصابين بهذه النظرة تستحق منهم ـ لـ «أهميتها» ـ أن يخوضوها بحماسة: «تنظيراً» له، أو استخداماً تطبيقياً. وهي معركة لأن الدارسين الآخذين بهذه النظرة الأوحدية للمنهج لا يكتفون بالاستخدام الحصْري، والمغلَق، للمناهج التي يتحزبون لها فقط، وإنما يَقْرِنون ذلك بالحطِّ من مناهج أخرى، والإزراء عليها، وبيان تهافتها في معرض مضاهاتها بمناهجهم!

أما **رابعها** فما يمكننا تسميته **بالرؤية المرنة إلى المنهج**، وسمتُها الرئيس التسليم **بالتعدُّدية المنهجية** وإمكانها على الموضوع الواحد. ومقتضى هذه الرؤية أن الموضوع يحدّد منهجه، ويحتمل مقاربته من زوايا مختلفة، أو مستويات منه مختلفة، و ـ بالتالي ـ بإعمال مناهج مختلفة؛ فقد يحتاج النص، لإضاءته، إلى أكثر من مقاربة،

فيُقرأ مثلاً من زاوية إشكاليته الحاكمة، أو يُقرأ في علاقة بالشروط التاريخية والثقافية التي وقع التعبير عنه فيها، أو يُقرأ بأدوات تحليل الخطاب، أو يُقرأ بمقاربة منهجية مقارِنة مع نصوص معاصرة له أو مشارِكة له في الإشكالية عينِها، أو يُقرأ من زاوية ما هو حصيلة تمثُّلات وقراءات لنصوص أخرى غيره... إلخ، من دون أن تكون مقاربةٌ منهجية بعينها أوْلى أو أفضل ـ بالضرورة ـ من غيرها. إن المبدأ الحاكم، في هذه الرؤية، هو أن المناهج **أدوات فهم وإضاءة**، تكتسب قيمتها الإجرائية لا من كونها كيانات معرفية مجرَّدة أو سابقة للموضوع في الزمان. وقد تكون فضيلة هذه الرؤية ـ التي نجد تعبيرات متفاوتة في الوضوح عنها في ميدان دراسات التراث ـ في استبعاد النظرة العقائدية الواحدية الضيقة إلى المنهج من مجال البحث، وشق السبيل أمام نظرة تعددية وتكاملية إلى المنهج، وإخراج الأخير من الأزمة المعرفية التي يتسبب فيها من يخوضون معارك دونكيشوطية من أجل منهج بعينه!

*

هذه ظواهر أربع لاحظنا حضورها في الدراسات التراثية المعاصرة، في صُوَر مختلفة من التجلّي. وهي في مجملها، وباستثناء الأخيرة منها، تدل على أن أزمة المنهج في دراسات التراث، كما في الدراسات الاجتماعية كافة، لا تزال تلقي بمشكلاتها، ونتائجها السلبية، على دراسة التراث دراسة علمية، أو على الأصول العلمية، فتشكل ـ بذلك ـ واحداً من عوائق المعرفة في هذا الميدان. وإذا كنا قد أحجمنا ـ إلّا في ما ندر ـ عن التمثيل لتلك النّزْعات المنهجية، التي انتقدناها، بأعمال فلان أو علان من الباحثين العرب، فما ذلك إلّا لأنّ في الفصول التطبيقية القادمة بعضاً من ذلك التمثيل.

القسم الثاني

التاريخ الثقافي

الفصل الرابع

التاريخ الثقافي
(أنطون فرح، جرجي زيدان، طه حسين، أحمد أمين)

ربّما كانت **دائرة المعارف**[1]، للمعلم بطرس البستاني، أوّل عمل من نوعه يؤرخ، في ما نعرف، للثقافة والفكر، ولغيرهما، في الفكر العربي الحديث. ومع أن هذا العمل أخذ شكل موسوعة، وُضِعت موادُّها مرتَّبة على أصول الموسوعات والمعاجم؛ ومع أنها تناولت مواد تاريخية، ثقافية، جغرافية، طبيعية، وعلمية، من خارج الدائرة العربية والإسلامية، عملاً بمفهوم الموسوعات وقواعدها؛ ومع أن التعريف بالمواد كان، في الغالب، موجزاً ويشبه ـ إلى حدٍّ ـ أسلوب التعريف المألوف في المعاجم العربية وكتب الطبقات (**معجم البلدان، معجم الأدباء، الطبقات الكبرى، أسد الغابة**...، **الاستيعاب**...، **الإصابة**...، **طبقات الشافعية، طبقات الحنابلة، الفهرست**...)... إلخ؛ مع ذلك كله، فإن في المادة المقدّمة، في هذه الدائرة، عن الثقافة العربية الإسلامية، الشيء الكثير غير المألوف، لدى كتاب القرن التاسع عشر العرب، وهي تنمُّ عن معرفة واسعة لدى البستانيَّيْن، وعن تأثُّرٍ شديد بأسلوب القدماء في الجمع والعرض، وبفكرة الموسوعة لدى الأوروبيين[2] (ديدرو، فولتير...). وقد يقال إن «**دائرة المعارف**» أرادت نفسَها

---

(١) المعلّم بطرس البستاني، **دائرة المعارف: قاموس عام لكل فن ومطلب**، ١١ ج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٨).

(٢) يعترف صاحب **دائرة المعارف** بفضل الموسوعيين الأوروبيين ـ كما العرب عليه ـ في إنجاز موسوعته حين يقول: «... فلهم (الأوروبيين) علينا فضل الأسبقية كما لياقوت الحموي وابن خلّكان وأبي البقاء والدميري =

موسوعةً شاملةً معارفَ عصرها عن العرب والمسلمين وحضارتهم، وعن سواها من الحضارات العالمية[٣]، ولم تضع نفسَها في سياق فكرة التاريخ الثقافي العربي. وهذا صحيح من دون شك، غير أن ما حَوْتَهُ من مادة غزيرة عن ذلك التاريخ (=الثقافي) ليس يَقْبل النكران، ولا هُوَ ممّا يمكن تجاهل دوره التدشيني، أو التأسيسي، لفكرة التاريخ الثقافي في الوعي العربي الحديث والمعاصر. وإذا أخذنا في الحسبان أن العمل على هذه الموسوعة[*] استغرق قرابة الثلاثين عاماً، واستغرق مساحة ما يزيد على الثمانية آلاف صفحة من القطع الكبير، وتناول مادة غنية من الموضوعات ذات الصلة بتاريخ الثقافة والحضارة العربيتين، فإن اعتباره نصّاً مؤسِّساً في مجال التاريخ الثقافي ليس مما يمكن عده تزيُّداً أو مبالغة.

أوّلاً: التاريخ الثقافي الجزئي

البداية الفعلية لممارسة التاريخ الثقافي، في الفكر العربي المعاصر، إنما كانت مع فرح أنْطُون في سلسلة مقالاته عن ابن رشد في مجلة «**الجامعة**» التي نشرها في كتاب[٤] في العام ١٩٠٣. قلنا إنها بداية فعلية لأننا لا نجد عملاً فكريّاً كرَّسه أحدٌ من الكتاب النهضويين قبله لِلَحْظَةٍ من لحظات الفكر العربي الكلاسيكي، ولا تحليلاً شاملاً لمنظومةِ مفكّرٍ من مفكري العهد الكلاسيكي. والأهمّ من ملاحظة تاريخ البدء في تدشين مجال التاريخ الثقافي أن عمل فرح أنطون على نصوص ابن رشد تميَّز بالسّعة، والرصانة، والدقة في العرض، وكَشَفَ عن معرفة عميقة للنصّ الرشدي في وقت كان فيه ابن رشد، في الفكر العربي، في حكم المجهول لدى السواد الأعظم من المفكرين العرب، ولا يكاد يُعْرَف عن نصوصه إلّا القليل ممّا سلّط المستشرقون الضوء عليه.

= وابن البيطار وكثيرين غيرهم من علماء العرب الأعلام فضلاً عليهم [= أي على الأوروبيين] وعلينا في هذا الباب». انظر: المصدر نفسه، ص ٣.

(٣) يعترف البستاني بأن وَضْعَهُ «أنسكلوبيديا عربية» تسدّ احتياجات متعدّدة لم يكن الغرض منه تمكين القراء العرب من التعرُّف إلى تاريخهم الثقافي فحسب، وإنما ـ أساساً ـ تزويدهم ببعض «أسباب المنافع العمومية» من أجل طلب التمدّن، وأنه ـ من أجل تلك الغاية ـ اعتمد مادةً غزيرة لتحرير موسوعته من الانسكلوبيديات الإفرنجية الحديثة وأشهر المؤلفات العربية والإفرنجية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢ ـ ٤.

(*) عمل عليها بطرس البستاني إلى المجلد السادس منها، وبعد وفاته في العام ١٩٨٣، استكملها سليم البستاني.

(٤) فرح أنطون، **إبن رشد وفلسفته**، تقديم طيب تيزيني، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧). وهو يتضمن نصّ الكتاب، ونصّ المناظرة الفكرية التي دارت بينه وبين الشيخ محمد عبده في شأن فلسفة ابن رشد، كما في شأن مسائل الاضطهاد والتسامح في المسيحية والإسلام.

ولا يضارع حقيقةَ رصانةِ معرفةِ فرح أنطون بنصوص ابن رشد، في الأهمية والقيمة، سوى ما اكتشفناه ـ في المناظرة بينه وبين محمد عبده ـ من سعة اطلاع الأخير على نصوص أرسطو والفلسفة الإسلامية، وابن رشد خاصة، ومن استعداد لديه ـ لا يقل عن نظيره لدى أنْطُون ـ للدفاع عن العقل والعقلانية في الإسلام.

قد يجوز أن يقال إن قراءة فرح أنطون لفلسفة ابن رشد ظلت، في المعظم منها، صدىً لقراءة إرنست رينان له في كتابه المؤسِّس عن **ابن رشد والرشدية**(٥)، وهذا ممّا ليس يقبل النكران لأن أنطون يعترف به(٦) في مواطن عدة من كتابه، إلاّ أن من الإجحاف أن نغمطه حقه في تكوين رؤية مستقلة ـ عن ابن رشد ـ عن تلك التي أفصح عنها إرنست رينان: الذي يظل عمله، رغم أيّ ملاحظات عليه، ورغم مرور مئة وستين عاماً على تأليفه، الأشمل في كلّ ما أُنجز عن فيلسوف قرطبة حتى الآن. فإلى أن أنطون لا يكتفي ـ مثل رينان ـ بعَدّ ابن رشد مجرَّد شارح يَقظٍ لفلسفة أرسطو، وإنما يعزو إليه مهمة تعميق تلك الفلسفة وإغنائها بما أضافه إليها، فإنه يخالف رينان في ما ذَهَب إليه من إسقاط صفة الأصالة عن الفلسفة العربية(٧)، فيؤكد بأن تلك الأصالة ممّا لا يقبل النكران، واضعاً ابن رشد في خط تطور العقلانية في الفكر الإسلامي بما هي لحظة التتويج الفكريّ لها، وناظراً إلى مساهمته ـ ومساهمة العرب ـ في الفكر الإنساني من حيث هي مساهمة المشارك في إنتاج المعرفة لا مساهمة ناقلها. وهو إذا كان يعتمد المعطيات التاريخية والعلمية، الغنية، التي ساقها إرنست رينان، عن كيفيات انتقال فلسفة ابن رشد إلى أوروبا، وإلى الثقافة اللاتينية، عبر الفلاسفة اليهود الأوروبيين الذين تتلمذوا لابن رشد، وترجموا نصوصه إلى العبرية، فإن إلحاحه على بيان ذلك الانتقال، وآثاره المباشِرة وغير المباشرة في النهضة الفكرية الأوروبية، وفي تزويد الفكر العقلاني الحرّ في أوروبا بالموارد الضرورية لمواجهة موقف الكنيسة من العقل والاجتهاد...، يكفي دليلاً على أنه ما توقّف ـ مثل أستاذه رينان ـ عند ابن رشد الشارح

(٥) Ernest Renan, «Averoès et l'Averoïsme,» dans: Ernest Renan et Henriette Psichari, *Œuvres Complètes* (Paris: Calmann-Lévy, 1947), Tome III, pp. 9-363.

(٦) وتبلغ درجة إعجاب فرح أنطون بإرنست رينان إلى حدّ وصفه بأنه كان «عالماً عظيماً وفيلسوفاً كبيراً». انظر: أنطون، المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٧) يفعل ذلك على الرغم من أنه يتبنّى بعض أطروحات رينان العنصرية حول تفوُّق أعراق على أخرى (= العرق الهندو ـ أوروبي خاصة). تقرأ لفرح أنطون مثالاً لذلك في قوله إن «النسل الهندي الأوروبي، الذي تألفت منه أمم أوروبا، نسْلٌ ذو مزية على باقي الشعوب من حيث حبّ **الفلسفة والعلم**»، فيما كان الشرقيون (= الساميون) «ممتازين بخروج الحرية والدين منهم»! انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٧ (التشديد من عندي).

فحسب، وإنما اعتنى بالوجه الآخر، النهضوي والعقلاني، لآخر فيلسوف عربي في العهد الكلاسيكي.

لا يفوت قارئ كتاب فرح أنطون عن فلسفة ابن رشد أن يلاحظ أنه اطَّلع، في حينه، على كلّ ما كان متاحاً له من أعمال ابن رشد المنشورة، في ذلك الإبّان، وعوّض النقص باعتماد عرض رينان لِمَا لم يكن منشوراً منها بالعربية، وخاصة ما لم يكن متوفراً منها سوى في ترجماته اللاتينية. والأهمّ من الاطلاع على النصوص، دقة فهمها وسعة استيعابها عنده على نحوٍ لافت جدّاً، ناهيك بما بذله من جَهْد في العودة إلى أرسطو وابن سينا وأبي حامد الغزالي للوقوف على العناصر المؤسِّسة لفلسفة ابن رشد، والعودة إلى علم الكلام ومدارسه لفهم جوهر الاعتراض الرشدي عليه. ولقد تكون شهادة الشيخ محمد عبده في مجلة **«الجامعة»**، التي نشر فيها فرح أنطون نصّه عن ابن رشد متسلسلاً، وفي مكانتها العلمية المرموقة[8]، التي حَفَزَتْهُ على مناظرة فرح أنطون على صفحاتها في المسألةِ هذه: أي في ما سماهُ «فلسفة المتكلمين وآرائهم في الوجود» و«فلسفة ابن رشد وآرائه في خلق العالم واتصال الكون بالخالق وطريق اتصال الإنسان به والخلود[9]، كما في مسألة الاضطهاد والنصرانية والإسلام[10]... (قد تكون الشهادةُ هذه) كافيةً لبيان المستوى العلميّ الرفيع لنصّ فرح أنطون؛ إذْ ليس يمكن رجلاً مثل محمد عبده، وهو مَن هو في تاريخ الفكر الإسلامي، أن يناظر صاحب رأيٍ لا يقيم لرأيه اعتباراً، أوْ لا يجد فيه الحدَّ الضروري من الدليل على أنّ حُجَّتَهُ قوية لدى من يَطَّلع عليه من القراء.

لعلّ المناظرة بين فرح أنطون ومحمد عبده، على صفحات مجلة **«الجامعة»**، من أخصب المناظرات العلمية التي دارت في الفكر العربي الحديث والمعاصر. وهي مناظرة فكرية ونظرية ـ خاصةً حول علم الكلام وفلسفة ابن رشد ـ بجميع المقاييس: في إشكالياتها العَقَدية (=الكلامية) والفلسفية المعقَّدة، وفي مستوى المقاربة للإشكاليات تلك، وفي مفرداتها الفكرية التي خلت، أو هي كادت أن تخلوَ، من أيّ نَفَس سجالي...

---

(٨) يقول محمد عبده في مقدمة مناقشته لفرح أنطون: «لو كانت منزلة الجامعة من نفسي منزلة غيرها من المجلات التي لا يُعنى كاتبوها إلّا بنقل ما يقع تحت أنظارهم، أو تحبير ما يعبّر عن أهوائهم وأفكارهم، من دون عناية بتقرير الحقيقة، ولا رعاية لمعتقدات القراء، لوجدت من شواغل عملي ما يصرفني عن ما عرض فيها...». انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٨٧.

(١٠) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ٥ ج (بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)، ج ٣: **الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات**، «الاضطهاد في النصرانية والإسلام»، ص ٢٥٧ ـ ٣٧٦.

إلخ. غير أن أثمن ما كان في تلك المناظرة أن قضية الرجلين واحدة وإنِ اختلفتِ الأسباب، أو تعرجت سبل الوصول إليها: الانتصار للعقل، وتكريس ابن رشد رمزاً له.

ولا تقلُّ المناظرةُ بينهما في مسألة الاضطهاد في النصرانية والإسلام قيمةً عن الأولى، لكن مستوى الخلاف فيها أعلى مما كان في موضوع علم الكلام وابن رشد، هذا إلى لغةٍ سجالية لم يستطع أن يُخفيها المتناظران في المسألة، وخاصة محمد عبده الذي وجد نفسَه مدفوعاً، دفعاً، إلى دفاع غيرِ مشروط عن الإسلام كتاريخ سياسي، بل وعن خلفائه وسلاطينه أيضاً! وكان واضحاً أن محمد عبده مارس انتقائيةً، أصرخَ من تلك التي وقع فيها فرح أنطون، فلم يَرَ في تاريخ الإسلام إلّا ما شاء هو أن يراه من تسامح واحترام للفكر والعقل وحرية الرأي، في مقابل تسويدٍ مقصود للتاريخ المسيحي! غير أننا، بعيداً عن هذه المساجلة الإيديولوجية بين مفكر علماني ومفكر إسلامي، ظفرنا بنصوص فكرية في غاية الأهمية في مجال التاريخ الثقافي ليس يضيرنا في شيء أن نعتبرها تأسيسية في هذا المجال الجديد من مجالات الثقافة العربية الحديثة.

*

نضع كتاب فرح أنطون (**ابن رشد وفلسفته**) ضمن لحظة معرفية في تطور الفكر العربي المعاصر، وفي تطور ميدان تاريخ الفكر، هي ما يمكن أن ننعتها لحظة **التاريخ الثقافي الجزئي**. إنها لحظة تأْريخية للفكر العربي الكلاسيكي من دون شك، ولكن تأْريخها له جزئيّ، لأنه تناول مفكراً عربياً واحداً ليعرض تراثه، ولو أن الاستنتاجات عنه تَقْبَل بعض التعميم على تراث العقلانية الإسلامية. ولن يطول بنا الوقت حتى نشهد ميلاد التاريخ الثقافي الشامل، بعد ثماني سنوات فقط من كتاب أنطون؛ مع جرجي زيدان في نصّه التاريخي البديع **تاريخ التمدن الإسلامي**(١١). لكنّ ذلك ما عَنَى أن التاريخ الثقافي الجزئي توقّف، أو انقطع؛ فلقد استمرّ هذا يانعاً ومغرياً، وكان الأظهر في هذا الميدان. غير أن تدشين التأْريخ الشامل للفكر والثقافة، مع جرجي زيدان، فتح أفقاً معرفيّاً جديداً في هذا الباب، وأدخل هواجس فكرية جديدة من قبيل الكشف عن **كلّيةِ** المعطى التاريخي والتراثي، والوقوف على وجوه التعالق بين ظواهره، في محاولة واعية لبناء ذاكرة قومية جمْعية لدى الناشئة من المتعلمين، وتزويدهم بالمادة التاريخية الضرورية للشعور الإيجابي بالمساهمة في صنع الحضارة الإنسانية.

---

(١١) جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ٢ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٩٧).

سنترك تجربة التاريخ الثقافي الشامل، إلى حين، ونستأنف الحديث في بعض معطيات تجربة التاريخ الثقافي الجزئي[*]، من خلال النظر في محطّتين رئيستين من تطورها في حقبة ما بين الحربين؛ **أولاهما** دراسة طه حسين عن ابن خلدون، **وثانيهما** دروس الشيخ مصطفى عبد الرّازق في علم الكلام وعلم أصول الفقه، في قسم الفلسفة بالجامعة المصرية، المنشورة ضمن كتابه: **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**. والمفكران معاً متجايلان، وزميلان في الجامعة المصرية، وهما ـ في الوقت عينه ـ خريجا السوربون، ومتضلّعان في تراث الإسلام، غير أن الفاصل الزمني بين كتابيهما يجاوز العشرين عاماً بقليل.

أطروحة طه حسين عن ابن خلدون ـ وهو ناقشها في فرنسا في العام ١٩١٧ ـ رائدة في الفكر العربي المعاصر؛ فهي الأولى عنه (ابن خلدون) في هذا الفكر، وهي رائدة في مجال الاهتمام بما سمّاه الفلسفة الاجتماعية[١٢] لصاحب المقدمة التي بدأ الباحثون الغربيون ينتبهون إليها في الفترة عينها التي كتب طه حسين فيها[١٣]. وإذا كانت الأطروحة تنتمي، بجميع المقاييس، إلى تاريخ الفكر أو التاريخ الثقافي بحكم ميْل مؤلّفها إلى عرض نظرية ابن خلدون في الاجتماع، والتشديد على هذا الجانب فيها، دون التاريخ، مع تسليط ضوءٍ كثيف على رؤية ابن خلدون إلى الدولة ووجوه الكسب والمعاش، وأشكال الانتقال من البداوة إلى التحضر...، إلّا أنه كثيراً ما تجاوز أسلوب العرض والتوصيف لمناقشة المستشرقين في قراءاتهم للنصّ الخلدوني، وإثارة مشكلات نظرية حول جنس نصّ المقدّمة، وإلى أيّ مجالٍ علميّ ينتمي: إلى التاريخ، أم إلى الفلسفة، أم إلى الاجتماع[١٤]. وهو ما فتح به أفقاً مبكّراً أمام التاريخ النقديّ الذي سرعان ما سيكرّسه بدراسته الرائدة: **في الشعر الجاهلي**.

غير أن أكثر ما يشدّ قارئ كتاب طه حسين عن ابن خلدون حذره النقدي اليقظ من الانسياق وراء إطلاق أحكام متسرعة حول نظرية صاحب المقدمة، كما فعل ذلك مستشرقون كثر أحدث عمل ابن خلدون انبهاراً شديداً لديهم؛ فمع تسليم طه حسين

(*) لا نهتمّ، في هذا الفصل، إلّا بتاريخ الفكر النظري العربي الإسلامي، أما تاريخ الأدب فلا يقع في دائرة اهتمامنا في هذا الكتاب.

(١٢) طه حسين، **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين**، ٢٠ ج، ط ٣ (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٧)، ج ٨: **علم الاجتماع**، «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»، ص ١٠.

(١٣) Hamilton A.R. Gibb, *Studies on the Sivilization of Islam* (London: Routledge, 2012), p. 166

(١٤) حسين، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٦٥.

بأن ابن خلدون «قدّم...، حسبما نعرف من تاريخ الفلسفة حتى القرن الرابع عشر، لأول مرة إلى الفلسفة **موضوعاً جديداً**»؛ حيث إن ابن خلدون «لاحظ أن مظهراً «كاملاً» في الحياة البشرية، خلطه حتى عصره كل فلاسفة اليونان والعرب بمباحث سياسية وخلقية، يستحق أن يعتبر وأن يُدْرس على حدة»، إلّا أن ذلك ـ عنده ـ لا يكفي «لأن نمنحه» لقب عالم اجتماع و«أن نعتبر بحثه باكورة لما نسميه اليوم علم الاجتماع»[١٥]. وهو إذ يخالف في ذلك مستشرقين ذهبوا إلى مثل ذلك الحكم، مثل جمبلوفتش وفيريرو، يبرّر تحوّطه بأن موضوع بحث ابن خلدون هو الدولة، وهذا «أضيق من أن يصلح موضوعاً للاجتماع، فهو جزء منه، وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلّاً»[١٦].

قصد طه حسين تعريف القراء العرب بابن خلدون ونظريته في العمران حين وضع أطروحة عنه، لكنه حرص على توخّي أعلى درجات الموضوعية والنزاهة في قراءته، مُؤثِراً عدم التزيُّد في الاحتفاء بفكره، واضعاً إنتاجه في نطاق شروطه التاريخية والثقافية. وإذا كان ذلك ممّا يُحْمَد لطه حسين، ويكشف عن مستوى التشبع بروح البحث العلمي عنده، فإن بعض الغلوّ في تلك الموضوعية والحياد أخذه إلى قليلٍ من التحيّف في النظر إلى مساهمة ابن خلدون في الفكر الإنساني، فبدا كما لو أن من مقتضيات الموضوعية والنظرة النقدية مواجهة فكرة الريادة بغير قليلٍ من الاستصغار أو من الابتخاس. ويظل في وسعنا أن نقول ـ بعيداً عن هذه الملاحظة المشروعة على ما في أحكام طه حسين من شيءٍ من القسوة ـ إن الثقافة العربية المعاصرة ظفرت بنصٍّ دراسيّ تأسيسي عن ابن خلدون، وبدرْس في المنهج والنَّفَس التحليلي النقدي كانت في مسيس الحاجة إليه وهي تخطو خطواتها الأولى في مضمار البحث العلمي.

النصّ الثاني، الذي يتناول التاريخ الثقافي جزئيّاً، هو كتاب **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**[١٧]، للشيخ مصطفى عبد الرّازق، وهو أوسع في موضوعه، نسبيّاً، من كتاب طه حسين المشار إليه، لأنه يتناول علمين من العلوم الإسلامية، بالتأْريخ، هما: علم أصول الفقه وعلم الكلام. والكتاب كناية عن دروس ألقاها عبد الرّازق في الفلسفة

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(١٦) «نحن لم نرد أن نعطي ابن خلدون، في تاريخ المباحث الاجتماعية، مرتّبة أرفع ممّا يستحق. بل لقد اجتهدنا أن نقدر بالضبط ما استحدثه، وتحرّينا بالدقّة ما هو مدين به لغيره، وما ابتكره غيره في الموضوع الذي عالجه». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(١٧) مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥).

الإسلامية وتاريخها في أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين(*)، ثم جمعها ونشرها في كتاب تعميماً للفائدة. وهو تغيًّا، في الكتاب، تأْريخ تطوّر التفكير النظري، في الثقافة العربية ـ الإسلامية، من طريق «الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي، في سذاجته الأولى، وتتبُّع مدارجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره»؛ كما قال في التمهيد. ولأنه يروم التأْريخ لمقدمات الفكر الفلسفي في المقام الأول، فقد رأى أن «البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي، وأهْدَى إلى الغاية، حين نبدأ **باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي في سلامتها وخلوصها**، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة، من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي، ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفيا»[١٨]. وليست «الجراثيم الأولى للنظر العقلي» تلك سوى علم أصول الفقه وعلم الكلام: مدار البحث والتأْريخ في الكتاب.

لهذا الاختيار المنهجي في كتابة تاريخ الفلسفة الإسلامية ما يبرره عند مصطفى عبد الرّازق؛ وهو أفصحَ عنه في مَوَاطِنَ عدّة من كتابه، وخاصة في الفصلين الأوّل والثاني منه، اللذين كرسهما لمناقشة آراء المستشرقين، وآراء الإسلاميين (القدامى) في الفلسفة الإسلامية؛ ذلك أن ذهاب الغربيين إلى اعتبارهم الإسلام (=القرآن خاصة) مانعاً للنظر العقلي الحرّ، وإلى حسبان جَهد العرب محصوراً في شرح أرسطو وتطبيقه على قواعد دينهم (=تنِّمان Tenneman)[١٩]؛ أو إلى اعتبارهم «المسيحية... أهل الفلسفة الحديثة»[٢٠] (=كوزان V. Cousin)؛ أو إلى أنّ الفلسفة العربية مجرّد تعريب للفلسفة اليونانية، وأن الفلسفة الإسلامية الوحيدة هي علم الكلام[٢١] (إرنست رينان)؛ ثم إن ذهاب الكُتّاب الإسلاميين القدامى إلى القول إنّ التفلسف ليس من طباع العرب[٢٢] (صاعد الأندلسي)، أو إنّ منزِعهم إنما هو إلى الروحانيات[٢٣] (الشهرستاني)، أو إن متفلسفة الإسلام من العجم لا من العرب[٢٤] (ابن خلدون)... إلخ، دفعه إلى نقض هذه الآراء والأحكام متخذاً لذلك طريقةً هي بيان ما للعرب والمسلمين من سهم في

(*) قبل أن يترك التدريس في الجامعة في العام ١٩٣٩.
(١٨) المصدر نفسه، ص ١٠١ (التشديد من عندي).
(١٩) المصدر نفسه، ص ٤ ـ ٨.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٢.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٤.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٦.

النظر العقلي حتى قبل الترجمة عن اليونانية، وقبل اتصالهم بالفلسفة وكتب أرسطو. إن فكرة «الأصالة العقلانية»، أو «العقلانية الأصيلة» تخيّم على كتاب الشيخ مصطفى عبد الرّازق، وتؤسِّس قضيته. وهي أصالة لا تتعلق بتأكيد إسلامية الفلسفة فحسب، ولا بأن هذه الفلسفة تستمدّها من تراكمٍ عقلي تحقَّق في علوم الشرع، كعلم أصول الفقه وعلم أصول الدين (=علم الكلام)، وإنما هي تتعلق ـ أيضاً ـ بأصالة عروبتها، أو أصالتها كفلسفة عربية[٢٥].

وإذا كان عبد الرّازق قد وجد في مدرسة الرأي، عند أبي حنيفة، بل وفي مبدإ الرأي (الاجتهاد، القياس) في علم أصول الفقه، علامة شديدة الدلالة على النزوع العقلي في التفكير العربي الإسلامي، شأن التأويل في علم الكلام، فهو ذهب ـ أبعد من ذلك ـ إلى حدّ اعتباره **الرسالة** للإمام الشافعي نصّاً تأسيسيّاً للنظر الفلسفي، و«بداية قوية للتأليف العلمي المنظّم». نقرأ له، في معرض بيانه وجوه حضور النَّفَس الفلسفي في رسالة الشافعي، ما يلي[٢٦]: «وإذا كنّا نلمح في الرسالة **نشأة التفكير الفلسفي في** الإسلام من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات **بقواعد كلية**...، فإنّا نلمح للتفكير الفلسفي في الرسالة مظاهر أخرى: منها هذا الاتجاه **المنطقي** إلى وضع الحدود والتعاريف أولاً، ثم الأخذ في التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم... ومنها أسلوبه في **الحوار الجدلي المشبع بصور المنطق ومعانيه، حتى لتكاد تحسبه**، لما فيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف في الاستدلال، والنقض ومراعاة النظام المنطقي، **حواراً فلسفياً** على رغم اعتماده على النقل... ومنها الإيماء إلى مباحث من علم الأصول تكاد **تهجم على الإلهيات أو علم الكلام**...». هكذا تبدو **رسالة الشافعي** للشيخ مصطفى عبد الرّازق، **مقدّمة تأسيسية** للتفكير الفلسفي في الإسلام من زوايا ثلاث تتقاطع فيها مع ذلك التفكير: التفكير بمنطق الكليات وإدراج الجزئيات والفروع فيها، تحديد المفاهيم، ثم الجدل النظري. إنها أول نص، عنده، يحصل فيه ما يشبه التمرين النظري على التفكير الفلسفي أو المجرّد. على أن هذا التمرين النظري على ذلك التفكير التجريدي إنما بلغ ذراه مع علم الكلام، وخاصة مع مذهب الاعتزال «لما فيه من مظاهر البحث العقلي، والاعتماد على أساليب المنطق والجدل[٢٧]. أما هزيمة

---

(٢٥) انظر مناقشاته للتسمية (عربية أم إسلامية) في: المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ٢٤.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ (التشديد من عندي).
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

هذا المذهب، ومعه النظر العقلي استطراداً، أمام المذهب الأشعري فلم تكن فكرية، وإنما كانت سياسية شأن انتصارِه[٢٨].

هكذا تنتهي محاولة مصطفى عبد الرّازق إلى دفع التهمة عن الفكر العربي، «القاصر» عن التجريد، إلى إثبات سبْقه، في مضمار النظر العقلي، في ذلك التجريد حتى داخل علوم الشرع وقبل أن تتصل علاقة مفكّريه بالفلسفة. وإذا كانت قضيته أن يناضل عن فكرةٍ قد تبدو مشروعة، تماماً، أمام إنكار غربيّ وإسلامي كلاسيكي يقوم بين فريقيْه ـ رغم التباعد في الزمان واختلاف الدوافع ـ إجماعٌ على ابتخاس الفلسفة العربية الإسلامية، وإنكارُ قابلية العربيّ للتفلسف، بل للتفكير النظري العقلي، فإن دفاع عبد الرّازق انصرف إلى المسألة الثانية دون الأولى؛ فهو كَشَفَ عن أن لذلك التفكير العقلي أصولاً وجذوراً ومقدّمات، لكنه ما طرقَ موضوع أصالة الفلسفة العربية الإسلامية. وقد يكون السبب أنه ابتغى من دفاعه ـ حصراً ـ ردَّ تهمةِ «القصور النظري» عن ذلك الفكر، وبيان أصوله بما هي تمهيد من الداخل للفلسفة الإسلامية. وفي كل الأحوال، ليس لمطّلعٍ على تاريخ الفكر العربي المعاصر أن يجادل في أن كتاب مصطفى عبد الرّازق هذا من النصوص الريادية في مجال التاريخ الثقافي، أو تاريخ الفكر العربي الإسلامي.

ثانياً: التاريخ الثقافي الشامل

يفصلنا قرنٌ وبضعة أعوام عن صدور أوّل محاولةٍ ناجحة لكتابة تاريخٍ ثقافي شامل للعرب والمسلمين في أزمنة عطائهم وإنتاجهم للثقافة والحضارة. ويتعلّق الأمر، في هذه المحاولة الرائدة بكتابٍ موسوعيّ نشره جرجي زيدان في العام ١٩١١ تحت عنوان **تاريخ التمدن الإسلامي**[٢٩]، وأراده نصّاً شاملاً جوانبَ الثقافة والحضارة في وجوهها كافة، وبعد محاولاتٍ منه ـ سابقة ـ لبناء **وعي تاريخي**، وتنمية **شعور جماعي بالانتماء إلى مدنيّة عريقة**، في سلسلة من الروايات التاريخية نشرت، تباعاً، في مجلة **«الهلال»**، ثم صدرت كُتُباً عن «دار الهلال»، وحملت اسم «روايات تاريخ الإسلام»[٣٠]. وكما يُثير

(٢٨) «وإذا كان مذهب الأشعري في محاربة المعتزلة بمثل سلاحهم، من أساليب النظر العقلي، قد أضعف مذهب الاعتزال، وأخل من طغيانه، فإن سلطان السياسة كان كبير الأثر في ما ناله مذهب الاعتزال من القوة والسيادة أولاً، وكان له أثر في نزوله عن عرشه أخيراً. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(٢٩) انظر: زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**. راجع المعطيات في الهامش الرقم (١١) من هذا الفصل.

(٣٠) جرجي زيدان، **روايات تاريخ الإسلام**، ٢٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩).

انشغال جرجي زيدان بتاريخ الإسلام انتباهاً ـ وهو المسيحي السوري الذي درس في الكلية البروتيستانتية السورية(*) ـ كذلك يثير الانتباهَ تسميتُه المجلةَ، والمؤسسةَ التي تصدر عنها، باسم «**الهلال**» مع ما تحمله التسمية من رمزية إسلامية. ويدُلُّنا ذلك على مقدار ما كان يشعر به المثقفون التنويريون، المسيحيون العرب، من انتماءٍ إلى حضارة كان للإسلام فيها الأثر الكبير، ومن اعتراف منهم بذلك الأثر؛ وهو شعور عمَّ التنويريين الشوام من البيئات المسيحية، على نحو ما نلحظ بصماته في كتابات فارس الشدياق (قبل أن يُسْلِم ويتسمَّى أحمد)، وبطرس البستاني، وسليم البستاني، وفرح أنطون... إلخ.

وليس يستعصى على قارئ جرجي زيدان أن يدرك غايته من وضع كتابه عن تاريخ التمدّن الإسلامي، فهو ـ نفسُه ـ أفصح عنها على نحوٍ من الوضوح لا مزيد عليه في مقدمة الكتاب؛ إذِ الحديثُ في تمدُّن العرب والمسلمين لصيقُ الصلةِ، في ذلك الإبّان، بالحاجة إلى ردّ نقد الغربيين لهم ولحضارتهم بتِعِلّة أن انحطاطهم إنما كان من ثمرات ضَعْف ما بَنَوْهُ وأقاموه من مؤسسات ونُظُم. وهو، إلى ذلك، حديثٌ لا بدَّ منصرف إلى بيان وجوه التمدُّن في تاريخهم، وهي كثيرةٌ لا تَقْبَل الحصر. ولمّا كانتِ الثقافةُ والفكر والإنتاج العلمي في جملة وجوه التمدُّن ذاك، ومن عوامله وتجلياته، كان لا بدَّ لكتابته من أن تَمُرَّ بصورةٍ ما من صُوَر التأريخ الثقافي. على أننا نعثر في عمل جرجي زيدان على معنىً شاملٍ للثقافة ـ قريبٍ من معناها الألماني والأنثروبولوجي ـ بوصفها جملة ما يُنتجه المجتمع من تعبيرٍ عن شخصيته: بالكتابة والعمران والتنظيم الاجتماعي وغير ذلك. والحقُّ أن جرجي زيدان نَحَا، في كتابه هذا، المنحى عينَه في النظر إلى الثقافة، وفي التأريخ لها. ويكفي القارئ أن يتصفح محتويات الكتاب، في الأجزاء الخمسة منه، ليكتشف أن معنى الثقافة والمدنية عنده يتسع ليشمل الفكر، والآداب، والفنون، والعمارة، والنظام السياسي، والاقتصاد، والتنظيم الاجتماعي، وسوى ذلك من ظواهر ومجالات.

إن وصف هذا التاريخ، الذي دشّنه جرجي زيدان في الفكر العربي المعاصر، بأنه تاريخ ثقافي شامل إنما مأتاه من سعَة المجال الذي يؤرّخ له؛ فلقد تناول زيدان

(*) كان من أساتذتها يعقوب صرّوف وفارس نمر، قبل انتقالهما إلى القاهرة في العام ١٨٨٥. وكانا قد أسّسا، قبل ذلك في بيروت، مجلة **المقتطف** في العام ١٨٧٦. انظر في هذا: Albert Hourani, *Arabic Thouth in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995), p. 246.

في كتابه تاريخ حضارةٍ بأكمله، ولم يَكْتَف منه بنُتَفٍ أو مجالات دون أخرى. وخِطَّتُه، التي سار عليها في التأْريخ، تتناسب وطبيعة الموضوع الذي قَصَدَ كتابةَ تاريخه، أي التمدن الإسلامي؛ وذلك أن الظواهر الدالة على التمدن متنوعة وليست تَقْبَل الحَصْر في ناحية من نواحي الحياة الاجتماعية من دون أخرى؛ فهي تتجسَّد في الأفكار كما في المؤسسات؛ في القيم كما في العلاقات؛ في أنماط المعيشة كما في الصناعات؛ في الفنون والآداب، وتخطيط المدن؛ في الترجمة والإنتاج والثروة؛ في اتساع نطاق الدولة والتنظيم الاجتماعي؛ في حيازة أسباب القوة المادية والمعنوية، والقدرة على ممارسة التأثير في المحيط، والتفاعل الخلاق مع معطيات العالم الخارجي، واستيعاب مكتسباته وتوطينها في النسيج الداخلي... إلخ. ومن يقرأ الأجزاء الخمسة من هذا السِّفْر الرائد، يقف ـ بالبيّنات ـ على شمول ذلك التأْريخ مجالاتٍ من التجربة الحضارية عديدةً، وفي أزمنة منها متطاولة، وعلى معنى التمدّن عند مؤرِّخِه.

من التأْريخ للدولة الإسلامية، والفتوح، ونظام الحكم فيها، ومراتب السلطة، ومؤسساتها والوزارات، ومؤسسة الجيش، وتنظيم الجند، والأسلحة، وخطط الحرب، وبيت المال والتنظيم الاقتصادي، والقضاء، والشرطة، والمؤسسات الدينية ـ وهذه جميعها يشملها الجزء الأول من الكتاب ـ إلى التأريخ للثروة والجباية ونفقات الدولة، ونظام الرواتب فيها، في الحقبة العباسية ـ وهو موضوع الجزء الثاني منه ـ إلى التأريخ لعلوم العرب قبل الإسلام، وبعد الإسلام، واستعراض العلوم الشرعية منها و«العلوم الدخيلة»، وأثر الإسلام في العلوم الأخيرة وحركة الترجمة من اليونانية والفارسية والهندية والعبرانية وغيرها إلى العربية، وتأريخ أنساب العرب، والمجادلة في الأمومة وفي «الطوتمية» عند العرب ـ وهذه مباحث الجزء الثالث ـ إلى التأريخ للتطور السياسي والاجتماعي العربي ـ الإسلامي من خلال تحقيبه إلى خمسة أطوار، وبيان وجوه الفرق والتمايز بينها: السياسة، والثقافة، والاجتماع، والاقتصاد، والتكوين الاجتماعي والعرقي ـ وعلى هذه تدور فصول الجزء الرابع ـ إلى التأريخ، أخيراً، للنظام الاجتماعي والطبقات في المجتمع العربي في مراحل تاريخية مختلفة منه، ناهيك بمنظومات القيم السائدة في الأوساط الحاكمة، ومظاهر الحضارة في المأكل والملبس، والبناء، والأثاث، والاحتفالات وسوى ذلك مما تناوله الجزء الخامس من الكتاب...، نجدنا أمام نصّ موسوعي في التاريخ الحضاري رام مؤلّفُه كتابة مدوّنةٍ حول التمدّن الذي أنتجه العرب والمسلمون، وعاشوا في كنفه، من طريق استعراض وجوهه كافة. ولقد كان ذلك خياراً قصديّاً، عند جرجي زيدان، نترك الحديث فيه ـ وفي دواعيه ـ إلى حين،

لأنه متصلٌ شديدَ اتّصالٍ بتاريخ الأمّة الذي لا يمكن أن يكون إلّا تاريخ تمدُّنها[٣١] في ما يحسب جازماً. والتمدن هذا أخذته الأمّة ممَّن سبقها، وزوَّدت به مَن لحقها في الزمان، فكان من صناعتها ومن صناعة غيرها[٣٢].

إن قارئ هذا السِّفْر الموسوعي، اليوم، وبعد نيّف ومئة عام على صدوره، يدرك تماماً مقدار الفائدة العظيمة المتأتاة منه؛ فهو، في زمنه الذي أُلِّف فيه، أوسع عملٍ تاريخي وأشمله وُضِع باللغة العربية؛ وهو صُمِّم ليزوّد جمهور القراء في الأمّة بمادة معرفية غنية عمّا كان لحضارة العرب والإسلام من سهم في صناعة التاريخ الإنساني، أي ليزوّد هذا الجمهور بذاكرة تاريخية لم يكن بدٌّ له منها وهو يخوض مغامرة الانتساب إلى مدنيّة العصر الجديدة، بما في المغامرة تلك من مخاضات، وآلام، وآمال... إلخ. ولم يكن جرجي زيدان يفتعل، في عمله هذا، تاريخاً أو يختلقه من مادةِ أوهامٍ يعتصرها إيديولوجيّاً لتقول ما ينبغي ـ هو ـ أن يقوله، بل حرص على توثيق القول في مدنيّة الإسلام، والرجوع ـ بالإحالة والاقتباس والاستشهاد ـ إلى أمهات النصوص التي توفرت في عصره، أو التي أعْثَرَهُ عليها جَهْدُهُ في البحث والتحري في كبرى مكتبات العالم. ولقد فشل في أن يخفيَ انبهاره بالإسلام ـ وهو المسيحي العربي ـ حين كتب ما كتبه عن التمدّن فيه. وإذا كان فرح أنطون قد أساءه ما كان في الإسلام من اضطهادٍ وقمع للحرية الفكرية، والحريةِ الدينية، فكتب في ذلك رأياً خالفه فيه ـ وساجله ـ الشيخ محمد عبده، كما مرّ معنا سابقاً، فإن جرجي زيدان ذهب خلاف ذلك إلى التأكيد على أن حرية الدين صينَتْ في الإسلام، وأحيطت بالحماية في عهوده كافة[٣٣]، أما ما كان من انتهاكٍ لها، في بعض السابقات، فلم يكن من المسلمين، وإنما من وشاية الوشاة من غير المسلمين بعضهم ببعض[٣٤].

---

(٣١) «تاريخ الأمّة الحقيقي إنما هو تاريخ تمدّنها وحضارتها، لا تاريخ حروبها وفتوحها». انظر: زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ج ١، ص ٨.

(٣٢) ذلك أن تاريخ الإسلام عند زيدان «حلقة موصلة بين التاريخ القديم والتاريخ الحديث. إليه انتهى التمدن القديم، ومنه أشرق التمدن الحديث». انظر: المصدر نفسه، ص ٧.

(٣٣) «على أن المسلمين، في إبان تمدنهم، أطلقوا حرية الدين لرعاياهم، على اختلاف طوائفهم ونحلهم، فلم يسمع أنهم أكرهوا طائفة من الطوائف على الإسلام تعصباً للدين، حتى في بنى أمية مع ضغطهم على غير العرب في طلب المال... وأما بنو العباس فكانوا أقرب إلى الاعتدال وحرية الدين، ولذلك تعددت البدع الدينية في أيامهم من المجوس وغيرهم، ناهيك بالفرق الإسلامية وتعددها». انظر: المصدر نفسه، مج ٢، ج ٤، ص ٤١٩.

(٣٤) «...لو تدبرت ما كان يلحق النصارى من الأذى، إبان التمدن الإسلامي، لرأيت سببه في كثير من الأحيان وشاية بعض الطوائف بالبعض الآخر، كالنساطرة واليعاقبة في العراق. وكثيراً ما كان أهل النفوذ من النصارى أشدّ وطأةً على أهل دينهم من حكامهم المسلمين». انظر: المصدر نفسه، ص ٤١٧.

قلنا إن **تاريخ التمدن الإسلامي** تاريخٌ «ثقافيٌّ» بالمعنى الواسع لعبارة ثقافة؛ بما هي قرينُ معنى مجمل الإنتاج الحضاري لمجتمع أو شعب أو أمّة. وهو ـ لذلك ـ أتى يدوِّن سياقات التطور المختلفة لتجربتها الحضارية في بناء الدولة، والاجتماع، وإقامة المؤسسات، واكتساب المعارف وإنتاجها، والتوسُّع في الصناعات، وسوى ذلك ممّا كان في جملة ظواهر التمدّن. غير أن حصّة تاريخ الفكر ـ والمعرفة ـ في هذا التاريخ الثقافي لجرجي زيدان أتت متواضعة للغاية بحيث لم تتجاوز جزءاً، من أجزاء الكتاب الخمسة، هو الجزء الثالث الذي يقع في حواليْ المئتين وسبعين صفحة من القَطْع الكبير(*). غير أن ما غطاه هذا الجزء من تاريخ الثقافة والعلوم عند العرب في الإسلام، وقبل الإسلام، ليس قليل الشأن من وجهة نظر مؤرخ الفكر؛ فهو قدَّم أوسع تعريف ممكن، في ذلك الإبان، بالعلوم والمعارف، وتيارات الفكر والإبداع، في الثقافة العربية، وجملة ما عرفتْه من تطوّر في تاريخها في العهد الكلاسيكي. وليس يَسَع باحثاً في تاريخ الدراسات التراثية والإسلاميات، في الفكر العربي المعاصر، أن يتجاهل مركزيَة هذه اللحظة المعرفية التدشينية، التي مثلها كتاب جرجي زيدان في ميدان التاريخ الثقافي الشامل؛ فالحقُّ أنها هي التي مهَّدت ـ فعليّاً ـ لإنضاج وإنجاز أكبر تاريخ ثقافي شامل في القرن العشرين، ونعني به ثلاثية أحمد أمين الموسوعية: **فجر الإسلام**، و**ضحى الإسلام**، و**ظهر الإسلام**.

*

لم يبالغ طه حسين حين قدَّم كتاب **ضحى الإسلام**[٣٥] لأحمد أمين قائلاً[٣٦]: «لن تكون حياة المسلمين، منذ اليوم، كما كانت من قبل، غامضة مضطربة يتحدث عنها مؤرخو الآداب بالتقريب لا بالتحقيق، ويقولون فيها بالظن لا باليقين. ذلك عصر قد انقضى، وأُلْقيَ بينه وبين الذين سيؤرخون الآداب ستارٌ صفيق ألقاه «أحمد أمين»، وأصبح الذين يقصدون إلى تاريخ الأدب قادرين، منذ اليوم، على أن يحققوا ويستيقنوا، ويسيروا في بحثهم على بصيرة وهدى»؛ ذلك أن عبارات الإطراء والتقريظ تتجاوز لغة المجاملات، وواجبات الصداقة الشخصية، والزمالة الفكرية والجامعية، لتُفْصح عن

(*) من أصل ما يقل قليلاً عن ألف ومئتي صفحة هي مجموع صفحات الأجزاء الخمسة من الكتاب، أي ما يقلّ عن ربع مادّة الكتاب.

(٣٥) كان قد قدّم، قبل ذلك، كتابه الأول **فجر الإسلام** في مقدمةٍ مؤرَّخة في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٢٨. انظر: أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ط ٨ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١).

(٣٦) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ط ١٠ (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.]).

تقدير عالِم كبير لعالم كبير، وليمارس بها طه حسين فريضة الاعتراف العلمي بجميلِ ما صَنَعَه أحمد أمين في تأْريخه الثقافةَ العربية تأْريخاً ما بلغه أحدٌ قبله أو بعده من حيث السّعة والشمول. والحقّ أن ثلاثية أحمد أمين هذه، بأجزائها الثمانية، وصفحاتها التي قاربت الثلاثة آلاف صفحة، عمل علميّ نادر في بابه، ومُدْهش في سعته، وطُولِ نفسه(*)، ويكشف عن سعة اطلاع صاحبه على تراث الإسلام وعن موسوعيته؛ فلقد قام فيه بما كان يُفْتَرَض أن يقوم به فريقُ عملٍ كاملٍ من الباحثين بهمَّةٍ نادرة، وأطلَّ فيه على مجالات من الإنتاج الثقافي والفكري ـ العربي الإسلامي ـ متنوّعة، وتناولها بالتأْريخ والعَرْض التفصيليَّيْن لا بالإشارة والإيجاز، ودقَّق تفاصيلها بعناية المختصّ المدقق، ليأتيَ الكتاب ـ على نحو ما أراده ـ تأْريخاً شاملاً للثقافة العربية في عهدها الكلاسيكي الطويل.

وليست تكمن أهمية عمل أحمد أمين في أنه تناول بالتأْريخ حقبةً طويلةً من تاريخ الثقافة العربية ـ من صدر الإسلام إلى سقوط الأندلس ـ فحسب، وإنما هي تكمن، في المقام الأول، في شموله وجوه التعبير الثقافي والحضاري كافة؛ فهو يشبه، من وجهٍ، عمل جرجي زيدان من حيث عنايتُه بتاريخ حضارة العرب والإسلام جملةً، وتأْريخُهُ دولَها ومؤسساتها ونُظُمَها الاقتصادية والإدارية والحربية، وهو يختلف قليلاً عن عمل زيدان من حيث تركيزُه على التأْريخ للثقافة المكتوبة. على أن ما أرّخ له من ثقافةٍ مكتوبة اتَّسع نطاقاً فشمل الآداب والفنون والعلوم الشرعية والعلوم العقلية، ولم ينحصر في حيِّزٍ منها دون آخر. وهو، بهذا المعنى، كان **أوسع تاريخ ثقافي شامل في الفكر العربي الحديث والمعاصر**. وهو قام فيه بِجَهْدٍ فرديّ استثنائي يضاهي ـ علميّاً ـ ومثلما قلنا غيرَ مبالغين ـ جَهْدَ فريقِ عملٍ علميّ من اختصاصات بحثية مختلفة. وليس يفسِّر ذلك سوى إصرار أحمد أمين على ممارسة أقصى درجات الالتزام العلمي في كتابته ما كتب، وعلى أن يأخذ موضوعه بالحزم المطلوب، ونفسَه بالجَلَد والثبات وسعة الاتصال بمصادر موضوعه، ليُخرِج إلى الناس أثراً فكريّاً كبيراً استحق إطراءً عليه من زملائه ـ ومن شركائه[٣٧] في المشروع الفكريّ إياه ـ كما من أجيالٍ من الباحثين والدارسين والقراء: معاصرين ولاحقين.

(*) أخذ من أحمد أمين قرابة ربع قرن من العمل والتحرير.

(٣٧) كتب طه حسين في مقدمة كتاب أحمد أمين **فجر الإسلام**: «... إن زميلي أحمد أمين قد استطاع أن يكشف لنا، بحثه هذا، عن رجل لم نكن نقدر أن نراه، فقد كنّا نعرف له كفايته ومقدرته كعالم أديب، جَدَّ حتى تثقف بالثقافة الأجنبية الأوروبية، ولكنّا لم نكن نقدر أن يكون قد أخذ من هذه الثقافة بأدقّ حظ وأقربه إلى الإتقان =

يلاحظ قارئ هذا السِّفر التاريخي الكبير أن تأْريخ صاحبه للفكر العربي الإسلامي، في عهده الكلاسيكي، اتَّسَم منهجياً(*) بجملة سماتٍ يمكن تسليط الضوء على خَمْسٍ منها رئيسَة:

أوَّلها تأْريخ الثقافة العربية بحسب **تطوّرها الزمني** من حقبة تاريخية لأخرى. وإذا كان يُلاحظ على هذا التأْريخ الثقافي أنه اعتمد أطراً ومعاييرَ سياسية (=الحقبة الإسلامية الأولى، الحقبة الأموية، الحقبة العباسية...، مع تفريع كل واحدة منها ـ خاصة الحقبة العباسية ـ إلى لحْظات تاريخية أصغر)، بحيث لم يتخلص من التأطير السياسي الصارم الذي لا يناسب، حكماً، سياقات التطور الثقافي، فإن ممّا يُلاَحَظ عليه أكثر مَيْله إلى نزعة تطورية (Evolutionniste) تصاعدية؛ يَدُل على ذلك تقسيم الكتاب إلى لحْظات كبرى ثلاث من تاريخ الإسلام: فجر وضحىً وظهر! مما يعني أن أحمد أمين حَكَم على تأْريخه الثقافي بأن يَخْضَع لِخَطِّيةٍ تصاعدية لم يكن سهلاً عليه تبريرُ وجاهتها. ومع أنه توقف طويلاً عند القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي ـ أسوة بأساتذته المستشرقين المنبهرين بهذا القرن(٣٨) ـ ليدافع عن فكرة التطور الصاعد في خط سيْر الثقافة العربية، إلّا أنه لم يكن يستطيع أن يبرّر ـ مثلاً ـ لماذا انتصرت الأشعرية على الاعتزال في علم الكلام، وزاحَمَ التصوُّف الفلسفةَ، وذاع انتشار الفلسفات المشرقية، وأحرز فقهُ السُّنّة نجاحات في مواجهة فقه الرأي، في هذا القرن بالذات!

ثانيها ربط الظواهر والتيارات الثقافية بسياقاتها وأطرها الاجتماعية والسياسية؛ إذْ لم يتوانَ أحمد أمين عن تسليط ضوءٍ كثيف على السياقات الموضوعية التي نشأت فيها علوم وتيارات وأفكار، محاولاً بيان اتصال هذه الأخيرة بتحوّلاتٍ سياسية أو اجتماعية حصلت في المجتمع العربي، من قبيل ثورةٍ أو قيام دولةٍ جديدة، على أنقاض أخرى سابقة، أو من قبيل صراعات على السلطة، أو حركةِ فتحٍ وما يعقبها من تغَيُّر في توازنات السكان والأقوام، وما ينجم عنها من متغيرات في منظومات الاعتقاد والقيم... إلخ. وهو أثبت، في هذا النوع من المقاربة التاريخية والاجتماعية لحركة التطور الثقافي، أنه أمين لقاعدةٍ نظرية

= والكمال، فأحسن العلم بمناهجها والاستعمال لهذه المناهج. ولست أخفي أنّي لم أكن أعرف حدّاً لهذا الدهش الذي كنت أجده حين أرى أحمد أمين يتصرّف في المسائل الأدبية والفلسفية واللغوية بقدم ثابتة، ويد صناع وعقل يعرف كيف يفكر، وكيف ينتقل من قضية إلى قضية، ومن مقدمة إلى نتيجة، وكيف يضع الأشياء، بعد ذلك كله، في نصابها معتدلاً أحسن اعتدال لا يعرف التقصير ولا يعرف الإسراف». انظر: أمين، **فجر الإسلام**.

(*) نستعمل مفهوم المنهج، هنا، بمعناه الشامل: كرؤية، وكطريقة في تناوُل الموضوع.

(٣٨) خاصة هاملتون جب في دراساته عن الحضارة العربية الإسلامية.

تُشدِّد على اتصال المعطى الثقافي والفكري بظروف المحيط الموضوعية، وعلى أن دراسة الحياة العقلية والأدبية على الأصول العلمية لا تُمْكن إلّا من طريق فهم مجمل العوامل غير الثقافة التي تصنعها أو تؤثر فيها. وإذا كان في ذلك ما يسمح بتحليلٍ أفضل للأثر الثقافي، وبيان اتصاله بعوامله التحتية غير المنظورة، فهو يُغْني ـ وقد أغنى ـ معرفة القارئ بالشروط التاريخية والمجتمعية التي تطور فيها الاجتماع العربي الإسلامي في الفترة الزمنية التي درس الحياة الثقافية العربية فيها، من دون أن يقصد إلى التأريخ لتلك الشروط.

وثالثها اعتماد **أسلوب العرض التفصيلي** لمعطيات التطور الثقافي العربي؛ إذ عرض المؤلف لقطاعات الثقافة العربية في الأغلب الأعمّ منها؛ وباستثناء العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفة والمنطق، وإلى حدّ ما علوم التفسير والقرآن وعلم التاريخ، التي كان عرضُه لها موجزاً، فقد قدّم أحمد أمين أوسع عرضٍ ممكنِ التفصيل عن علوم اللغة والفقه وأصول الفقه والكلام والتصوف، وعن مدارس النقد الأدبي والنثر الفني. وكان في عرضه شاملاً النصوصَ واللحْظات الكبرى في كل علم، ومتعقباً تطوره وتعرّجات تطوره من زمن لآخر، مسجّلاً جملة ما طرأ عليه من تحوّلات نتيجة تفاعله مع غيره من العلوم، أو نتيجة اتصاله بمعارف وعلوم دخلية. والثقافة العربية المعاصرة، وجمهورها من القراء، يدينون لأحمد أمين كبيرَ دَيْن لِما قدّمه لها ولهم من معرفة موسوعية بتاريخها الكلاسيكي، ولِما نبههم إليه من مصادرها، ولِما حفزهم عليه من جهد للعودة إليها للاطلاع التفصيلي. ونحن جميعاً، دارسين وباحثين في مجال الإسلاميات ودراسات التراث العربي، ندين لكتاب أحمد أمين بالكثير؛ فهو كان لنا المهماز الذي أيقظ وعينا، ونبهنا إلى تراثنا الفكري، وعرَّفنا على علومه ومصادره في المراحل الأولى لتكوُّن وعينا بأهمية التراث. وهو، إلى ذلك كله، ما برح حتى اليوم، وبعد ستين عاماً ويزيد على صدور آخر جزء منه، أوسع تأريخ(*) معاصر للثقافة العربية في عهدها الكلاسيكي.

ورابعها الحرصُ الشديد على بيان وجوه الاتصال بين معطيات الثقافة العربية، ومحتواها المعرفي ومناهجها وأساليبها التعبيرية، وبين مصادر ثقافية خارجية ووافدة: أكان ذلك في باب تفسير بعض عوامل النشأة، أو في تفسير عوامل التطوّر. وبيان ذلك أن الثقافة العربية الكلاسيكية، عند أحمد أمين، لم تتأثر بعوامل التطور السياسي والاجتماعي داخل نطاق المجتمع العربي فحسب، وإنما هي تأثرت ـ أيضاً ـ بعوامل

(*) حاول ذلك آخرون، بين سنوات الأربعينيات والسبعينيات، كان عبد الرحمن بدوي أبرزهم. لكن مجالات اهتمام بدوي لم تتجاوز العلوم العقلية العربية. في هذا انظر الفصل الخامس.

ثقافية لم تكن أقل نفوذاً من عامليْ السياسة والاجتماع إن لم تكن أكثر. ثم إن عوامل التأثير الثقافي تلك لم تكن ذاتية ومحلية دائماً، أي لم تكن مصادرها من تراث العرب أنفسهم، وإنما كانت موضوعية وخارجية، في المقام الأول، وافدةً من المحيط، أو ـ للدقّةِ ـ من محيطٍ ثقافيٍّ اخترق الاجتماع العربي الإسلامي، وبات جزءاً منه. ولقد كانت وقْفات أحمد أمين، في كتابه، أمام مصادر التأثير الثقافية (الفارسية والهندية خاصة)(*) كثيرة وكثيفة، وتكررت في أكثر من جزء من الكتاب[٣٩]، وحاول فيها أن يتعقب ـ بالتعريف والتوصيف ـ الأشكال المختلفة لتلك التأثيرات في التأليف العربي الكلاسيكي. ولم يكن هدفه في ذلك أن يبتخس مساهمة العرب في الكتابة والإبداع، من طريق ردّ نصوصهم وأفكارهم إلى مصادرها الخارجية، غير أن بعض بصمات المنهج الفيلولوجي تبدو واضحةً على عمله التأريخي هذا وإن من غير تقصُّد.

أما **خامسها** فالانتصار البيّنُ الصريح لتيارات العقل والإبداع في الثقافة العربية من دون تردُّد، ولكن ـ أيضاً ـ من دون قدْحٍ في التيارات النصية والمحافِظة، ومن دون التعتيم عليها أو التقشف في عرض معطياتها. ولعلّ مما يثير الإعجاب في عمل أحمد أمين قدرته على الموازنة بين مطلبين قلّما يقع النجاح في تحقيق التلازم بينهما: التزام موقفٍ وخيار، والتزام الأمانة والموضوعية في الوقت عينه؛ فلقد التزم الرجل موقفاً عقلانيّاً وتحرُّرياً، لا غبار عليه، وهو يقرأ تراث الإسلام، فانحاز إلى الاعتزال في علم الكلام، على حساب الأشعرية والماتريدية، وانحاز إلى مدرسة الرأي في علم أصول الفقه على حساب مدرسة السنة، وإلى الجاحظ والتوحيدي في الكتابة الأدبية، ودافع عن الفقه السياسي المشدود إلى فكرة الاختيار والشورى على حساب فقه الإمامة القائم على فكرة «الوصية»، ودافع عن التأويل العقلي للنصّ الديني ضد القراءة الحرفية... إلخ. غير أنه لم يجنح، في كل ذلك الانحياز، لتحويل التأْريخ الثقافي إلى سردية إيديولوجية تُلَمّع مقالة وتَقْدَح في أخرى، بل ظل حريصاً على احترام قواعد البحث العلمي في العرض والتلخيص، فكان في ذلك مثالاً نادراً في باب النزاهة العلمية[٤٠].

***

(*) لم يهتمّ كثيراً بالمصادر الإغريقية، أو الرومانية، لأنه لم يهتمّ بالعلوم والفلسفة والمنطق في تأْريخه الثقافي. ولم يَشغل عنده الحديث في هذه المصادر إلّا بضع صفحات في الجزء الأول (= **فجر الإسلام**). وهذا خلافاً لما فعله عبد الرحمن بدوي من اعتناءٍ كبير بالمصادر اليونانية.

(٣٩) في **فجر الإسلام**، وفي المجلّد الأول من **ضحى الإسلام**.

(٤٠) يشبه، في هذا الصنيع الجميل، بعض فضائل القدامى، ومنها التزام الحياد العلمي. فهذا أبو الفتح =

أدّى التاريخ الثقافي وظيفةً معرفية بالغة الأهمية في مجال تكوين حقل الدراسات التراثية في الفكر العربي المعاصر، ومنها أنه أشاع الاهتمام بالتراث العربي الإسلامي، ووفَّر حول تاريخه مادةً فكرية قدمت صورةً، شبه شاملة، لقسمٍ كبير من القراء لم يكن يعرف منه غير نُتف متفرقة، وشجَّع باحثين وجامعيين كثر على التفرغ له، والتخصُّص فيه، والتأليف في موضوعات شتّى منه. ولكن هذه الوظيفة المعرفية لم تكن معزولة عن وظيفة أخرى إيديولوجية ـ مجتمعية حكَمتْ عملَ المشتغلين في ميدان تاريخ الفكر، ووجَّهته وجهة التركيز على قيمٍ ولحْظات بعينها في التاريخ ذاك. ولم يكن ذلك، دائماً، على حساب المطلب المعرفي، أو على حساب الأمانة والموضوعية في الدرس الفكري للتراث؛ فقد حُوفظ على حدٍّ كبير من قيم المعرفة ومن قواعدها وأدواتها حتى حينما كان يُبْحَث في لحظةٍ فكرية دون أخرى من لحظات التراث، وحتى حينما كان يجري التبشير بقضية ما من القضايا التي دوفِعَ عنها من طريق التراث. ولقد تمثلت تلك الوظيفة الإيديولوجية، في ميدان تاريخ الفكر أو التاريخ الثقافي، في السعي نحو **تظهير جملةٍ من القيم، التي تؤسّس الفكر الحديث، في نصوص التراث العربي الإسلامي** وفي فكر مفكريه، وفي القلب منها **العقل والتمدّن**.

وقد ينبغي علينا، هنا، أن نميز في النصوص العربية الحديثة والمعاصرة المؤرِّخة للفكر، من تلك التي أسلفنا الحديث فيها، بين التي طغت فيها نزعة التظهير تلك، وبين التي مسَّتِ الموضوع مسّاً خفيفاً؛ ففيما يطفح الدفاع عن العقل في كتابات فرح أنطون ومصطفى عبد الرّازق، ويتبين على نحوٍ لا لبس فيه، يَخفّ ثقلها في عمل أحمد أمين وطه حسين؛ وفيما تُلْحظ مركزية فكرة التمدُّن في عمل جرجي زيدان و ـ إلى حدّ ما ـ في عمل أحمد أمين، تكاد أن لا تتبين عند أنطون وعبد الرّازق وطه حسين، حتى لا نقول إنها تختفي تماماً عند فرح أنطون الذي انتقد ما في تاريخ الإسلام من اضطهاد، ولم يكد أن ينصف منه غير الفلسفة وعلم الكلام.

وقد يوجد من ينظُر، اليوم، إلى انحيازات مؤرخي الفكر، في هذه الحقبة، إلى أفكار المعاصرة والتمدن والعقل بوصفها تبشيراً ـ مجرّدَ تبشير ـ بقيمٍ حديثة تلقنوها من اتصالهم بالفكر الحديث ومصادره الغربية. وليس ذلك مما يعيب هؤلاء؛ فهم كتبوا ما كتبوه في

= الشهرستاني، مثلاً، يؤرّخ لأفكار أهل المِلَل والنِّحَل فيصف عمله قائلاً: «أردتُ أن أجمع ذلك في مختصَر يحوي جميع ما تديَّن به المتدينون وانتحله المنتحلون، عبرةً لمن استبصر، واستبصاراً لمن اعتبر... وشرطي على نفسي أن أورِدَ مذهب **كل فرقة على ما وجدتُه في كتبهم، من غير تعصّب لهم ولا كسْرٍ عليهم**». انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ٣ ج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٥)، ج ١، ص ١١ ـ ١٢ (التشديد من عندي).

ظروف سيطر فيها الشعور بالحاجة إلى الانتماء إلى التاريخية الكونية التي كانت الحداثة الغربية ـ الأوروبية خاصة ـ تفرض قيمها في الفكر والسياسة والاجتماع. لكنهم ما سقطوا في نزعة تبشيرية فجة، في مواجهة خصومهم التقليديين، ولا أخذوا مواقف عدمية من التراث، وإنما طفِقوا يبحثون في تراث العرب والإسلام عن جذورٍ، أو مقدمات، للأفكار والقيم الكبرى التي صنعت المدنية الحديثة. لذلك انتظم إنتاجهم في نطاق إشكاليات العقل والتمدّن استجابةً للحاجة تلك، وتفاوتوا في الصلة بتراث الإسلام جزءاً أو كلّاً: اطلاعاً وقراءةً كما كتابةً وتأليفاً، بحسب الظروف الزمنية لكل واحدٍ منهم.

تنتمي هذه الفئة من مؤسسي ميدان تاريخ الفكر إلى التيار الليبرالي العربي، الذي ازدهر ـ فكريّاً وسياسيّاً ـ في النصف الأول من القرن العشرين. وقضية الليبرالية العربية في الفكر عينُها قضيتُها في السياسة: استنبات الحداثة في الوعي والاجتماع. هي، عند الليبرالية السياسية، بناء الدولة الحديثة القائمة على الدستور والضامنة للحريات، وهي ـ عند الليبرالية الثقافية ـ إعادة تأسيس الفكر العربي على قيم العقل والإبداع والتسامح والتمدن. ولكن بينما كان على الليبرالية السياسية العربية أن تجد نفسها مدفوعة، موضوعيّاً، إلى استلهام النموذج الأوروبي في السياسة والدولة(٤١)، لِعُسْر البناء على سوابق من التاريخ السياسي الإسلامي، كان على مثقفي هذه الليبرالية، والمتأثرين بقيم الفكر الغرْبي ومناهجه، أن يبحثوا في تراث الإسلام عمّا يوفر لدفاعهم عن الحداثة الفكرية سنداً وبعضاً من الشرعية. وهم لم يفتعلوا ذلك البحث افتعالاً، ولا انساقوا إليه اتفاقاً؛ فلقد كانوا على اتصالٍ دائم بمصادر الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي، وكانت معرفتهم به عميقة وموسوعية. وباستثناء فرح أنطون وجرجي زيدان، اللذين نشأت صلتهما مبكّراً بالفكر الأوروبي، فإن طه حسين ومصطفى عبد الرّازق وأحمد أمين لم يتعرفوا إلى ذلك الفكر إلّا في مرحلة التكوين الجامعي، وبعد فترة من التكوين الديني والشرعي طويلة. لذلك يخطئ في حق الليبرالية الثقافية العربية(٤٢) من ينظر إليها بوصفها لحظة ثقافية أنجزت جراحة فاشلة في جسم الثقافة العربية لزرع ما يلفظه ذلك الجسم من قيم، أو من ينظر إلى تراثها الفكري، وخاصة في مجال التاريخ الثقافي، بما هو تأويل تعسفي وإسقاطي؛ فروّادها كانوا أعلم بتراث الإسلام ممّن تنصّبوا للتحدث باسمه.

---

(٤١) انظر رأينا فيها، وفي كتابات رمزين من رموزها (= أحمد لطفي السيد وطه حسين) في: عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

(٤٢) راجع نظرةً منصفة إلى الليبرالية العربية في: عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د. ت.])، وعلي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير؛ والمركز الثقافي العربي، ١٩٨٥).

الفصل الخامس

تاريخ الفكر، التحقيق والترجمة
(عبد الرحمن بدوي)

لم يكتب أحدٌ من الدارسين العرب لتاريخ الإسلام الفكري، محدثين ومعاصرين، بحجم ما كتبه عبد الرحمن بدوي في الموضوع؛ فلقد جاوزتْ كتبُه المئة كتاب في الإجمال، شغلت منها أعمالُه على الإسلاميات ـ تأليفاً وترجمةً وتحقيقاً ـ قرابة الستة وثلاثين كتاباً. وهو يصحُّ فيه وصفُ حسن حنفي له[1] بأنه «فرد واحد يقوم بدور جِيلٍ عامل أو مؤسسة بحثية بأسرها». وكان له ذلك لأنه: «فيلسوف موسوعي، يؤلف في كل ميدان، ويكتب في كل علم، لا تحد معارفه حدود، يسبح في فضاء لا نهائي للمعارف البشرية مثل القدماء»[2]. وهو عاش مع القدماء، ولم يكد أن يلتفت إلى أحدٍ من المعاصرين إلّا ما كان له من صحبةٍ دائبةٍ مع المستشرقين؛ ممّن تتلمذ لهم(*)، أو صادقهم، أو تأثر بهم، وترجم لهم في مناسبات عدة. ولقد أتاحت له معرفته بلغات عدّة (= الفرنسية، الألمانية، الإيطالية، الإنكليزية، الإسبانية، اليونانية، اللاتينية،

---

(١) حسن حنفي، «الفيلسوف الشامل،» في: أحمد عبد الحليم عطية، مشرف، **دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي** (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢)، ص ٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

(*) من المستشرقين الذين درَّسوا في الجامعة المصرية، ودرس عليهم بدوي: كوايريه، لالاند، بول كراوس، سوريو، لوي ماسينيون، وغيرهم... وهو كان قد سجّل رسالته الماجيستير بالفرنسية، وأشرف عليها لالاند وكوايريه، وناقشها في العام ١٩٤١.

الفارسية، التركية)، أن يعزّز رصيدَ موسوعيته بالاطلاع على مصادر فكرية متنوعة، في مظانها، وبلغاتها الأصل، وأن يقوم بِ «أكبر سياحة عرفها الفكر العربي المعاصر في فكر البشر»[٣].

وإذا كان عبد الرحمن بدوي استفاد، أيَّما استفادة، من فترة ازدهار الجامعة المصرية ـ سنوات الثلاثينيات والأربعينيات ـ ومن قيام أساتذة كبار على أمرها العلمي والتكويني (= وكان فيهم مستشرقون مرموقون وأساتذة مصريون من طراز الشيخ مصطفى عبد الرازق وطه حسين)، فإن تلك الاستفادة وجدت لنفسها التربة الخصبة في الطموح العلمي الذي كان يسكن عبد الرحمن بدوي، من البدايات، ويدفع به نحو الاقتحام المبكّر لعالم التأليف أسوةً بأستاذه طه حسين. ولقد ظل ذلك الطموح يسكنه، في المراحل اللاحقة من حياته، فلم يتوقف عن البحث، واكتساب اللغات، والقراءة المتواصلة والتأليف، بإيقاعٍ عزّ له نظير في الفكر العربي المعاصر، ولا يكاد أن يشبهه فيه إلّا إيقاع البحث والتأليف عند كبار المستشرقين، أو كبار الفلاسفة الألمان الذين تأثر بهم، مثل مارتن هايدغر، دون أن نتجاهل بعض بصمات طه حسين في وعيه، ولغته، وفي حماسته ومثابرته على الكتابة.

ولقد كان من نتائج ذلك الطموح العلمي، وتلك المثابرة على اقتحام المناطق المجهولة من تاريخ الفكر الإنساني عامةً، والفكر العربي الإسلامي خاصةً، أن شق عبد الرحمن بدوي طريقاً في التأْريخ الثقافي (= تاريخ الفكر) غير مسبوقة في الفكر العربي المعاصر. عرفنا قبلَه ظاهرتين في هذا الباب: التاريخ (الثقافي) الشامل، مع أحمد أمين في ثلاثيته: **فجر الإسلام**، و**ضحى الإسلام**، و**ظهر الإسلام**، والتاريخ (الثقافي) الجزئي، مع فرح أنطون في دراسته ابنَ رشد، وطه حسين في أطروحته عن ابن خلدون. لكنّا ما عرفنا تاريخاً للفكر **متخصصاً**، يجمع بين التاريخ الجزئي والشامل في الآنِ عينِه، إلّا مع عبد الرحمن بدوي؛ هو تاريخ الفلسفة والفكر النظري. وهو جزئيٌّ لأنه لا يتناول من الثقافة العربية الإسلامية إلا تعبيراتها النظرية (الكلام، التصوف، الفلسفة، العلوم)، من دون عنايةٍ بعلوم أخرى مثل الحديث، والتفسير، والفقه...، ومن دون اهتمام بعلوم اللغة (اللغة، النحو، البلاغة) وآدابها من شعرٍ ونثر. لكنه شامل من حيث إنه متصل ومتخصص، ويتناول تراث الفلسفة والعلوم النظرية في كليته، ويقدم عنه نظرةً شاملة ومقارِنة.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥.

مع عبد الرحمن بـدوي، إذن، سينطلق مشروع التاريخ الثقافي بما هو تاريخ الفكر، بعد محاولات تمهيدية، من أحمد أمين وطه حسين ومصطفى عبد الرازق، لم تضع لنفسها هدفَ التوسّع في ذلك التاريخ لأن قضيتها تراوحت بين تاريخ شامل للثقافة أو تاريخ جزئي للفكر. ولعلنا لا نبالغ إن قلنا إن الدرس الفلسفي، في الفكر العربي المعاصر، لم يبدأ ـ فعلياً ـ إلّا في سنوات الأربعينيات من القرن العشرين مع عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود. صحيح أن هاجسه كان لدى آخرين من قبيل طه حسين، وعثمان أمين، وزكي الأرسوزي...، لكن هؤلاء ما تفرّغوا للتأليف والبحث في قضايا الفلسفة كما سيفعل بدوي ومحمود، وعلى نحوٍ لا انقطاع فيه. ولقد كان أظهر مظاهر هذا الدرس الفلسفي، عند عبد الرحمن بدوي خاصة، مشروع التأْريخ للفلسفة (= اليونانية، الأوروبية الحديثة والمعاصرة) وللفكر العربي الإسلامي بما فيه الفكر الفلسفي. وهو تأْريخ صيغت فِقَرُ مسلسله اعتماداً على مصدريْن ودافعيْن: نموذج التاريخ الفكري الذي كتبه المستشرقون، واعتمدوا فيه المنهج الفيلولوجي في تحقيق النصّ والتعليق عليه؛ ثم الخلفية الموسوعية لدى بدوي[٤]، خاصة في الفكر الفلسفي الإنساني، وقد أسعفته بالمادة المعرفية التي يحتاجها مثل ذلك التأريخ الفكري الشامل والمتخصص.

غير أن بدوي، المسكون بتقاليد البحث العلمي وقيمه، والحريص على التمسك بها منهجياً وأثناء الدرس، يهدر أهم تلك القيم والتقاليد حين لا يشير إلى غيره معترفاً له بسبْقٍ أو فضلٍ، أو محيلاً إلى رأيه في أقل حال! يفعل ذلك مع الباحثين الغربيين (المستشرقين)، فيكيل لهم آيات الاعتراف في كل مناسبةٍ يجد نفسه فيها مدفوعاً إلى الإسناد، لكنه يحجم عن ذلك ـ تماماً ـ حين يتعلق الأمر بأعمال الدارسين العرب من جِيله أو من الجيل السابق، على مثال إحجامه عن الإحالة إلى العمل الكبير الذي أنجزه أحمد أمين[٥] في ميدان التاريخ الثقافي! ولقد زاد معدّل ذلك التجاهل منه للباحثين العرب ـ وهذه المرة حتى للباحثين الغربيين ـ منذ سنوات الستينيات من القرن الماضي،

---

(٤) لا تتبدى هذه الموسوعة في خريطة المعرفة الفلسفية للرجل، بتنوّع لحْظاتها ومدارسها، كما تكشف عن ذلك كتبه، فحسب، بل تتبدى في الموسوعات التي وضعها لغرض التأْريخ أيضاً. انظر في هذا: عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤ ـ ١٩٩٦)، و**موسوعة المستشرقين** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤).

(٥) لم يكتفِ عبد الرحمن بدوي بتجاهل أعمال أحمد أمين في دراساته، بل أطلق لسانه فيه بقسوة بالغة (!) في سيرته التي كتبها عن حياته. انظر في هذا: عبد الرحمن بدوي، **سيرة حياتي**، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠).

حيث أصبح «لا يُحيل إلى أحدٍ من أقرانه في مؤلفاته عن الفلسفة وتاريخها، وكأنه أول من كتب في الميدان»، ومَن سيقول الكلمةَ الفصل في المسائل التي طرقها؛ «فهو - يعلّق حسن حنفي[٦] - وحيدُ عصره، لم يكتب أحد قبله ولا معه، وربما لن يكتب أحد بعده، لا فيلسوف في الغرب ولا باحث في الشرق». ومن علامات تجاهله للمعاصرين، وعدم الاعتراف بهم، أنه لم يدرج من أسماء المعاصرين في **موسوعة الفلسفة**، التي وضعها، غير اسمه فحسب: في مادة «عبد الرحمن بدوي» التي كتبها بنفسه!

يصفه كثير ممّن عرفوه، أو تعاملوا معه، أنه مغمورٌ بالشعور الذاتي بعلوّ المقام على من حوله. وهو نفسه لم يُخْفِ ذلك الشعور حين كتب سيرته التي لم يعترف فيها بفضل أحدٍ عليه، ما خلا مصطفى عبد الرازق وطه حسين. وقد تكون سيرتُه المدوّنة مادةً خصبة لتحليلٍ نفسي يلقي ضوءاً كاشفاً على شخصيته ونزعته الطاووسية، والعوامل المختلفة التي تضافرت في تشكيلها: الخلفية الاجتماعية «الإقطاعية» لأسرةٍ ستفقد الكثير من أراضيها بعد قرارات الثورة بتحديد الملكية، وأثر ذلك في تشكيل خطاب حاقد على عبد الناصر في نصوص بدوي[*]؛ الانبهار المبكّر بألمانيا الذي قاده إلى الانضمام إلى حزب «مصر الفتاة» المعروف بتقاليده النازية؛ النزعة الوجودية في تفكيره التي نقلته من التماهي مع فلاسفتها في الغرب إلى عدميةٍ نيتشوية، فإلى البحث عن جذور الإلحاد في تاريخ الإسلام وصولاً إلى الانقطاع للتصوف والصوفية؛ الصدمة من هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الثانية وأثرها في منحاه الفلسفي الوجودي؛ انتقاله الدراماتيكي من الانبهار الأعمى بالغرب وفلسفاته (من إغريقيا حتى أوروبا المعاصرة)، والمقرون باستصغار حضارات الشرق وثقافاته، إلى نزعة العداء الأقصى للغرب والتبجيل الأبعد للشرق والإسلام؛ انتقاله الدراماتيكي الرديف من تبجيل المستشرقين والترجمة لهم وعنهم إلى لعنهم والقدح فيهم دفاعاً عن الإسلام؛ الشعور الدائم بالتفوُّق المعرفي على أقرانه العرب بسبب حيازته رأسمالاً لغوياً لا يملكه غيره منهم (عشْرُ لغات)، وأثرُ ذلك - لا شعورياً - في الانتقال للعيش في أوروبا... إلخ.

لعلّ عوامل كثيرة تفسّر ما كان يبدو على شخصية بدوي من اضطرابٍ وقَلَق واستعلاء وعدوانية تجاه الآخرين، نجد مادة وافرة عنها في سيرته. ولكن الذي ليس من شك فيه أن ذلك التوتر الدائم في شخصيته، الذي نقله من حال إلى حال، ومن اختيار

---

(٦) حنفي، «الفيلسوف الشامل،» ص ١٦.

(*) خاصة في سيرته الذاتية.

فلسفي إلى آخر، كان من نوع **التوتّر الخلّاق** لا الهدّام؛ فلقد أنتج واحداً من العقول النادرة في تاريخ الثقافة العربية: قديمِها والحديث.

لنُلْقِ نظرةً استطلاعية على هذا العمل الدراسي الكبير الذي أنجزه عبد الرحمن بدوي، على مدار ستين عاماً فاصلةً بين أوائل أربعينيات القرن الماضي وأوائل العقد الأول(*) من القرن الحالي، ولنقف على أَظْهر سمات اشتغاله العلمي، والميادين التي اشتغل فيها، وطريقة عمله في ما اشتغل عليه من مسائل.

أولاً: سمات الاشتغال الدراسي

تأخذنا قراءةُ عشرات الأعمال الفكرية التي أصدرها عبد الرحمن بدوي ـ تحقيقاً وترجمةً وتأليفاً ـ إلى استنتاج جملةِ سماتٍ منها تميَّز بها عملُه العلمي من عمل غيره من الدارسين العرب والغربيين: مجايلين ولاحقين. ونستعرضها، في ما سيلي، في سمات تِسع هي:

١ ـ التَّأْريخ للفكر النظري في تاريخ الإسلام

وهذه السمة مركَّبة من مكوّنات **ثلاثة** تشمل: طريقة العمل، وموضوعَه، وحيّزَه الزمني والثقافي. فأما موضوع العمل فهو الإنتاج النظري العربي الإسلامي متمثلاً في الفلسفة والمنطق وعلم الكلام والعلوم والتصوف؛ وأما حيّزه الزمني والثقافي فهو العهد الكلاسيكي حصراً، بحيث لا نجد لدى بدوي اهتماماً بالإنتاج الفكري الحديث والمعاصر، ما خلا في الغرب الأوروبي؛ والتأْريخ، بما هو عَرْض أو إعادة كتابة تاريخ المادة الفكرية، هو الطريقة التي سلكها الباحث في تقديم المادة، أو ـ قُل ـ في قراءتها واستعراض معطياتها ومضامينها. ويُهمُّنا، في هذا المعرض، تسجيل الملاحظات **الثلاث** التالية:

أولاها أن اختيار موضوع الاشتغال (= الإنتاج الفكري العربي الإسلامي حصراً) قرَّرته الخلفية الفكرية للباحث كفيلسوف يعتني بالتعبيرات الثقافية النظرية في المقام الأول. غير أن تلمذتَهُ للمستشرقين، واقتداءَهُ بأعمالهم وطريقة اشتغالهم، دفعاه إلى توسعة دائرة الموضوعات والمجالات التي انصرف إلى الاعتناء بها، فما اكتفى ـ لذلك

(*) رحل عبد الرحمن بدوي في العام ٢٠٠٢ عن عمر يناهز الـ ٨٥ عاماً.

السبب ـ بالاحتفال بالفلسفة والمنطق ـ وحتى العلوم ـ حصراً، وإنما مدّ اهتمامه إلى علم الكلام والتصوّف أيضاً؛ وهذا ما فعله المستشرقون قبله وفي عهده.

وثانيهما أن في اقتصار بدوي على الإنتاج الفكري العربي الإسلامي الكلاسيكي (بين القرنين الثاني والثامن للهجرة/ الثامن والرابع عشر للميلاد[٧]) إفصاحاً مباشراً من الباحث عن عدم اعترافه بقيمة ما أنتَجهُ العرب والمسلمون في العهد الحديث (= القرن التاسع عشر) من أفكاره تصلح للتأْريخ لها! وهو، وإنْ كان يمكن أن يُلتمس له عذرٌ في ذلك (حيث الفكر العربي النهضوي الحديث خَلَا من أيّ أثرٍ فلسفي)، إلّا أنه خالف ذلك مؤرخي الفكر المعاصرين له، ممّن كتبوا تاريخ الثقافة العربية الكلاسيكية، في الوقتِ عينِه الذي كتبوا فيه تاريخ الفكر العربي في القرن التاسع عشر ومطالع العشرين[٨]. ولقد كان يَسَعه أن يعيد قراءة بعض ظواهر التفكير النظري في أعمال محمد عبده ومحمد رشيد رضا وطه حسين، أو بعض المشكلات الفكرية الجديدة التي طرأت على الوعي العربي منذ احتكاكه بالثقافة الغربية، وكان لها حضور ملحوظ في الكتابات العربية منذ رفاعة رافع الطهطاوي حتى طه حسين، وفي جملتها مسألة العلاقة بالآخر، وكيفيات تمثُّل المثقفين النهضويين ثقافة ذلك «الآخر»؛ الوافدة إليهم منذ مطالع القرن التاسع عشر.

وثالثها أنّ **تأْريخ** بدوي لذلك الفكر اتخذ صُوَراً ثلاثاً (سنتناولها في الفقرة اللاحقة) هي: التحقيق والترجمة والتأليف، مثلما سلك فيه الباحث مسلك المشتغل في مجال الدراسات المقارِنة. وبيان ذلك أن بدوي رسم لنفسه استراتيجيةً بحثية هي الابتعاد عن أسلوب الانتقاء في اختيار النصوص المحقَّقة، ـ على جاري عادة المحققين ـ أو في الكتابة في غرضٍ معرفي، وإقامة التحقيق والتأليف على مقتضىً تحتل فيه فكرة التأْريخ الفكري مركز القلب، وتشكل فيه مُتَرْجَمَاتُه لنصوص الغربيين عن تاريخ الإسلام وثقافته، رافداً يصبّ في مجرى شاغِلِه التأْريخي. هكذا كان تأْريخه للفكر اليوناني، ولآثار أرسطو وأفلاطون وأفلوطين في الفكر العربي الإسلامي، مثلما سار على النحو نفسه في التأْريخ لعلم الكلام ومذاهبه (المعتزلة، الأشاعرة، الإسماعيلية، النصيرية)،

---

(٧) ما خلا حالات قليلة نشر فيها نصوصاً تنتمي إلى حقبة ما بعد ابن خلدون. انظر في ذلك مثلاً: عبد الحق بن إبراهيم بن سبعين، **رسائل ابن سبعين**، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي (باريس: دار ومكتبة بيبليون، ٢٠٠٥).

(٨) انظر في هذا: أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨).

وللفلسفة والفكر (ابن سينا، الغزالي، ابن رشد، ابن خلدون)، ثم للمنطق والتصوف. ولم يكد أن ينصرف، إلّا لماماً، عن المنهج المقارِن في عمله على ذلك التأريخ، فكان الفكر اليوناني حاضراً باستمرار في مرآة الفكر العربي الإسلامي يقرأ فيها نفسَه وتمثُّلاته لذلك الأثر الفكري الإغريقي الذي شُغِل به فلاسفتُه ومناطقتُه وكلاميوهُ مِن قبْلهم.

٢ ـ التداخل بين التحقيق والترجمة والتأليف

والتداخل هذا سمةٌ من سمات الكتابة والبحث عند عبد الرحمن بدوي، بل هو يكاد أن يتفرد بها في الفكر العربي المعاصر؛ وبيان ذلك أن قسماً كبيراً من كتبه يتعصّى على التصنيف داخل دائرة من هذه الدوائر الثلاث، فلا يُعْرَف ـ على وجه اليقين والدقة ـ إن كان الكتاب تحقيقياً[٩] لنصّ/ نصوص، أو ترجمةً لبحث/ بحوث، أو تأليفاً خالصاً[١٠]. ويزيد معدّل الالتباس والغموض حين يتعلق الأمر بالترجمة؛ ففي كثير من ترجمات بدوي لدراسات الستشرقين انزياحٌ، شبهُ كامل، للفاصل بين الدراسة المترجَمة وبين تدخّل المترجِم في النصّ المعرَّب[١١]، فلا تَعرف أين ينتهي كلام المستشرق وأين

---

(٩) يتناقص معدل الالتباس في التحقيق مقارنةً بالترجمة. وفي عشرات النصوص والمخطوطات التي حقّقها بدوي، وجَمَعها في سبعة عشر كتاباً، كان تدخُل المحقّق: في الهوامش أو في التقديم والتصدير، إلّا في ما ندر. ويمكن الرجوع إلى نماذج من عمله على التحقيق سلك فيها مسلك المحقّق الفيلولوجي الدقيق في: ابن سبعين، **رسائل ابن سبعين**؛ و**رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي**، حقّقها وقدّم لها عبد الرحمن بدوي، ط ٣ (بنغازي: منشورات الجامعة الليبية، ١٩٧٣)؛ أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **الحكمة الخالدة: جاويدان خرد**، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، دراسات إسلامية؛ ١٣ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤)؛ أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **البرهان من كتاب الشفاء**، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، دراسات إسلامية؛ ١٨ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤)؛ أرسطوطاليس، **أرسطوطاليس في النفس: «الآراء الطبيعية» المنسوب إلى فلوطرخس، «الحاس والمحسوس» لابن رشد، «النبات» المنسوب إلى أرسطوطاليس**، راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحقّقها وقدّم لها عبد الرحمن البدوي، الإسلامية؛ ١٦ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤)؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **فضائح الباطنية**، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)؛ أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن البدوي (طهران: انتشارات بنياده فرهنك إيران، ١٩٧٤)؛ وعلي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **الإشارات الإلهية**، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، دراسات إسلامية؛ ١٢ (القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٥٠)... إلخ.

(١٠) تآليفه الواضحة قليلة في ميدان الإسلاميات، ولا تتعدّى خمسة كتب، لكنها كثيرة في ميدان تاريخ الفكر الغربي، وتتجاوز الخمسة وعشرين كتاباً، وإن كان التأليف الخالص فيها أقلّ وضوحاً من كتبه في الإسلاميات.

(١١) من أمثلة ذلك التداخل بين الترجمة والتأليف عند بدوي كتبُهُ التالية: عبد الرحمن بدوي (تأليف وترجمة): **شخصيات قلقة في الإسلام**، دراسات إسلامية؛ ٣، ط ٣ (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥)؛ **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ط ٢ (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٣)، و**التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين**، ط ٤ (بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠).

يبدأ كلام بدوي! وأظْهَرُ مَواطن ذلك الالتباس يكون في حالةِ تلخيص بَدَوي النصّ المترجمَ من دون إشارةٍ منه إلى أنه يلخّص.

إن عُسْر التميز هذا بين أصناف العمل العلمي الثلاثة، بسبب التداخل بينها في النصّ الواحد، يُؤذن بميلاد نمطٍ من الكتابة جديدٍ في الفكر العربي المعاصر، أو ـ على الأقل ـ هو كذلك عند صاحبه الذي رغب، متقصداً، في كسر الحدود بين الأصناف الثلاثة المشار إليها. وهذه ملاحظة لم يُعِرْها أحدٌ من دارسي فكر بدوي انتباهاً. فحسن حنفي، مثلاً، يتوقف أمام هذه الظاهرة/ السمة في فكر بدوي حين يقول[١٢]: «...فقد يحتوي التأليف على نصوص محققة وبعض الترجمات، وقد يحتوي التحقيق على دراسة مفصّلة للنصّ المحقَّق. وقد تضم الترجمة مقدمةً وشروحاً على النصّ المترجم»، لكنه سرعان ما يقفز من ملاحظة ذلك التداخل إلى الاستنتاج أن «الفيصل هو الكم»! شارحاً قصده بالقول: «لو كان التحقيق أو الترجمة أكبر من المقدمة والشرح، يكون أقرب إلى التحقيق أو الترجمة منه إلى التأليف»! وهو معيار ليس من العلم والتبيُّن العلمي لهوية النصّ في شيء؛ وآيُ ذلك أن أهمّ أعمال التحقيق، التي أنجزها دارسون غربيون وعرب لنصوص قديمة، كان التأليف فيها (= المقدمة والشروح على الحواشي) أوسع مساحةً من النصّ المحقَّق، ومع ذلك لم تخرج عن نطاق التحقيق، ولا وُجِدَ من الدارسين مَن عدَّها تأليفاً لمجرّد أن مساحة كلام المحقِّق أكبر من حجم النص المحقَّق.

والحقّ أن ميْل عبد الرحمن بدوي إلى إهدار الحدود بين التحقيق والترجمة والتأليف يُفْصِح عن نظرةٍ إلى الكتابة عنده مبناها على التماهي بين المؤلف والنصّ: تحقيقاً كان أو ترجمةً، وهو ما يَلْحظه كلّ من قرأ كتاباته. وهو تماهٍ عزّزهُ أن الأغلب من أعمال بدوي كان إلى العرض أقرب منه إلى التحليل والنقد؛ وفي العرض تضمر المساحة الفاصلة بين الذات والموضوع، وتتضاءل درجة النقد (وقد تنعدم)، ويتداخل غرضُ تقديم الإفادة مع نزعةٍ تفهُّمية: مضمَرة أو معلَنة، في عرض المضمون الفكري للمادة المدروسة. وإلى ذلك، فإن تداخل لغة المؤلف/ المترجم، في حالة دراسات المستشرقين الإسلامية[*]، يكشف عن مدى تماهيه مع المستشرقين أولاء، وتبنّيه شبه الكامل لأطروحاتهم.

---

(١٢) حنفي، «الفيلسوف الشامل،» ص ٣١.

(*) خاصة في ترجماته بين بداية الأربعينيات ونهاية الستينيات.

٣ ـ الانصراف عن التأريخ للعلوم الدينية

خلافاً لما انصرف إليه أحمد أمين من تأريخ شاملٍ[١٣] للعلوم الشرعية، إلى جانب العلوم العقلية، ولما قام به الشيخ مصطفى عبد الرازق، أستاذ عبد الرحمن بدوي، من تأريخ جزئي[١٤] لتلك العلوم (= علم أصول الفقه وعلم الكلام)، أعرض بدوي، إعراضاً كاملاً، عن إدخال هذه العلوم ضمن نطاق عمله على التأريخ للفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي، مهتماً ـ وعلى نحوٍ حصري ـ بالعلوم العقلية من منطقٍ وفلسفةٍ وعلوم. وإذا كان إعراضه عن الاشتغال التأريخي على علوم القرآن والتفسير والحديث وأصول الفقه ممّا يلاحظه قرّاؤُهُ على كتاباته، فإن الحضور الكثيف لموضوعات الكلام[١٥] والتصوّف[١٦] في تلك الكتابات ـ تحقيقاً وترجمةً وتأليفاً ـ ممّا قد يحتاج إلى تفسير، بالنظر إلى أن هذين المجالين يُدْرجان ـ عادةً ـ في خانة العلوم الدينية أو، على الأقل، يُنظر إليهما، عند كثيرين، بوصفهما يقعان في دائرة العلوم الدينية ـ العقلية، حيث الاتصال فيهما بدائرتيْ النصّ والتأويل ممّا لا يحتاج إلى بيان.

سنتناول، في ما بعد، زاوية اهتمام بدوي بهذين المجالين، حين نتحدث عن كتاباته فيهما، لكنّا نكتفي هنا بتسجيل ملاحظتين على اشتغاله عليهما وعلى إعراضه عن التأريخ للعلوم الشرعية:

أولاهُما أن الانصراف عن الاهتمام بالعلوم الدينية (والانصراف إلى العناية بالعلوم العقلية) مفهومٌ، إلى حدٍّ كبير، في سياق مشروع بدوي الفكري الذي رام، منذ

---

(١٣) انظر: أحمد أمين: **ضحى الإسلام**، ط ١٠ (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])؛ **ظهر الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩)، و**فجر الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.]).

(١٤) انظر: مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥).

(١٥) انظر: عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، وألفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح العربي حتى اليوم**، ترجمه عن الفرنسية عبد الرحمن بدوي (بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع، ١٩٦٩)، ولم نعثر ـ من أسفٍ شديد ـ على نسخةٍ من هذا الكتاب إلّا بعد الانتهاء من كتابة هذا الفصل. وهو منشور في (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧، ط ٣). ولذلك لم نستفد منه في الفصل.

(١٦) انظر: عبد الرحمن بدوي: **شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدوية**، دراسات اسلامية؛ ٨ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨)؛ **شخصيات قلقة في الإسلام**؛ و**شطحات الصوفية**، دراسات إسلامية؛ ٩، ط ٣ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩؛ الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨)، ج ١: **أبو زيد البسطامي**؛ ابن سبعين، **رسائل ابن سبعين**؛ بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني** (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٥)، وأسين بلاثيوث، **ابن عربي: حياته ومذهبه**، ترجمه عن الإسبانية عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٧).

بداياته، التأْريخ للفكر النظري ـ مثلما حاولنا بيان ذلك في حديثنا عن السمة الأولى لمشروعه ـ وهو، إلى ذلك، ينسجم مع تكوينه الفكري، وهواجسه العلمية، وتطلُّعه إلى إعادة بناء الفكر العربي على قِوام العقل متأثراً، في ذلك، بتيارات الفكر الغربي الحديث، وخاصةً العقلانية الألمانية التي شُغِل بها كثيراً، وكرّس لرموزها نصوصاً عديدة(17): ترجمةً وتأليفاً.

وثانيهما أن اهتمامه بالكلام والتصوف، والتأْريخ لهما، اهتمامٌ بمجالَيْن لم يكن يرى أنهما على مبْعدةٍ من الفلسفة؛ فلقد عدَّ علمَ الكلام فلسفةً ـ كما سنرى في مكانٍ آخر من هذا الفصل ـ ونظر إلى التصوف بما هو تأمُّل فلسفي في الوجود، حتى أن هذا الاعتقاد زيَّن له أن يؤسّس فلسفةً وجودية عربية انطلاقاً من تراث الصوفية الإسلامية. وهكذا لم ينظر إلى الكلام والتصوف من حيث صلتُهما بالعقيدة، وإنما من حيث طريقةُ النظر الكلامي والصوفي المتداخلة مع طريقة النظر الفلسفي.

٤ ـ التعريف بالتأثيرات اليونانية في التراث العربي

سلك بدوي في تاريخ الفكر مسلك المؤرخ المنقّب عن الجذور، والباحث عن مَوَاطن الأثر والتأثّر في الثقافة التي يؤرخ لها. وقد شغله، منذ بدايات مساره العملي، البحث في الآثار التي كانت للفلسفة اليونانية في الفكر العربي الإسلامي، وتوسَّل في ذلك ترجمة دراساتِ مَنْ سبقوه إلى تناول الموضوع من الدارسين الغربيين، مضيفاً إليها نظرته إلى الموضوع(18). وهو، كغيره من الدارسين الغربيين لتراث الإسلام الفكري

---

(17) كرّس كتباً عدّة لفلاسفة مثل: **نيتشه** (١٩٣٩)، **واشبنجلر** (١٩٤١)، **وشوبنهور** (١٩٤٢)، **والأخلاق عند كانط** (١٩٧٠)، **وفلسفة القانون والسياسة عند كانط** (١٩٧٠)، **وفلسفة الدين والتربية عند كانط** (١٩٧١)، **وإيمانويل كانط** (١٩٧٦)، **وحياة هيجل** (١٩٨٠)، **وفلسفة السياسة عند هيجل** (١٩٨٦)، **وفلسفة الجمال والفن عند هيجل** (١٩٨٦)، **والمثالية الألمانية ـ شلنج** (١٩٦٥)، ناهيك بكتاب **دراسات في الفلسفة الوجودية** (١٩٦١)... إلخ.

(18) انظر عبد الرحمن بدوي: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين**، ط ٤ (بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠)؛ **أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ١، ١٩٤٧؛ ط ٢، ١٩٧٨)؛ **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، دراسات إسلامية؛ ١٥ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥)؛ **الأفلاطونية المحدثة عند العرب: أبرقاس: «الخير المحض»، «في قدم العالم»، «في المسائل الطبيعية»؛ هرمس: معاذلة النفس؛ أفلاطون: الروابيع**، حقّقها وقدّم لها عبد الرحمن بدوي، دراسات إسلامية؛ ١٩ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥)؛ عبد الرحمن بدوي، **مخطوطات أرسطو في العربية، ويليه مقالة اللام وكتاب المقولات لأرسطو** (باريس: دار ومكتبة بيبليون، ٢٠٠٨). وهو ـ تقريباً ـ نصُّ كتابه المُعَنْوَن بـ: **أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة**، وعبد الرحمن بدوي، **أفلاطون في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٠).

الذين تأثر بهم، يسلّم بأن الأثر اليوناني كان حاسماً في تشكيل العالم الفكري للعرب والمسلمين، في العهد الكلاسيكي، وخاصة في مجالات الفلسفة والمنطق والعلوم. لكنه تفرَّد ـ كما سنرى في مكانٍ آخر من هذا الفصل ـ بنظرةٍ شديدةِ التمسُّك بالنزعة التاريخية؛ فلم يَعُدَّ تراث العرب والمسلمين الفلسفي مجرَّد صدىً للتراث الإغريقي، ولا عَدَّ أخْذَهم المنحول منه قصوراً منهم، أو مسلكاً خطأً في البحث، أو قِلَّةَ تبيُّن. وتزيد أهمية هذه الملاحظة إن نحن أخذنا في الحسبان أن بدوي درج على استخدام المنهج الفيلولوجي في دراساته، وأن المنهج هذا يُغري صاحبه بالبحث عن وجوه الأصالة أو خيانة الأصل في العلاقة بين الفكر المتأثر والفكر المؤثِّر، ويُغريه أكثر بتقفّي آثار المصدر في الناهل منه. غير أن بدوي لم يوسّع دائرة التنقيب عن الآثار الفكرية الأجنبية في الفكر العربي الإسلامي، ولم يُقْدِم على ما أقدم عليه أحمد أمين، مثلاً، من الفحص عن آثار الثقافات الهندية والمسيحية البيزنطية والفارسية في الثقافة العربية، وإنما اكتفى من ذلك كلّه بالعناية بالتأثيرات اليونانية حصراً.

ومن وجوه تعريفه بحضور الفلسفة اليونانية في الثقافة العربية استعراضُه لدراسات الباحثين الغربيين لتراث فلاسفة إغريقيا في العربية، ثم استعراضه لمختلف الترجمات العربية القديمة لذلك التراث[١٩]. لو أخذنا مثالاً واحداً لاشتغاله ذاك (على الأثر اليوناني في العربية)، وليكن كتابه: **مخطوطات أرسطو في العربية**[٢٠]، لوقفنا على عظيم العمل العلمي الذي قام به في هذا المضمار؛ فبعد أن استعرض في مدخل الكتاب[*]، استعراضاً مفصَّلاً، دراسات المستشرقين ـ منذ القرن التاسع عشر ـ لتراث أرسطو في العربية وعلَّق عليها (ص ٧ ـ ١٣)، استعرض مختلف نشْرات كتب أرسطو، المترجَمة قديماً، إلى العربية، وفي جملتها «الكتب المنطقية» (التي ترجمها إسحق بن حنين، ومحمد بن عبد الله بن المقفع، وأبو بشر متى وآخرون)، ومخطوطات «الكتب الطبيعية»، ناهيك بما نشرهُ ـ هو ـ منها ضمن سلسلته «مكتبة أرسطو»، وما أعدَّهُ منها للنشر (ص ٢٣ ـ ٢٩)؛ كما استعرض كتب «الإلهيات» المترجَمة لأرسطو إلى العربية (ص ٢٩ ـ ٣١)؛ و«الكتب الأخلاقية والسياسية» (ص ٣١ ـ ٣٢)؛ و«الكتب المنحولة»

---

(١٩) انظر ذلك في: **أفلوطين عند العرب**، نصوص حقّقها وقدّم لها عبد الرحمن بدوي، دراسات إسلامية؛ ٢٠ (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٦)؛ **الأفلاطونية المحدثة عند العرب: أبرقاس: «الخير المحض»، «في قدم العالم»، «في المسائل الطبيعية»؛ هرمس: معاذلة النفس؛ أفلاطون: الروابيع، وأرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة، وأفلاطون في الإسلام**، ...

(٢٠) بدوي، **مخطوطات أرسطو في العربية، ويليه مقالة اللام وكتاب المقولات لأرسطو**.

(*) سنحيل إلى الصفحات في متن الفصل.

(ص ٣٢ ـ ٤٨)، مضيفاً إلى ذلك كله نشر «مقالة اللام» لأرسطو وشروح ثامسطوس وابن سينا عليها (ص ٤٩ ـ ١١٨)، وكتاب **مقولات أرسطو**(*) في ترجمته وشروحاته العربية القديمة (ص ١١٩ ـ ١٨٨).

هذا مثال واحد لجَهْدٍ غزير بذله عبد الرحمن بدوي في التعريف بالتراث اليوناني في الثقافة العربية، وبصُوَر الانتهال العربي المختلفة منه: ترجمةً وشروحاً واستلهاماً وتأصيلاً. وهو (= أي التعريف) جزءٌ من خِطَّته العلمية لتأْريخ الفكر العربي الإسلامي وتأْريخ مصادره.

٥ ـ التعريف بالمصادر العربية القديمة ومخطوطاتها المختلفة

ويندرج في هذا النطاق التعريف بتلك المصادر في المجالات التي شغلت بدوي كافة: الفلسفة والمنطق والعلوم والكلام والتصوّف. والتعريف هذا، كسابقه، ينتمي إلى هاجس تاريخ الفكر، عنده، ويتصل بهدفٍ لم يَحِد عنه، منذ بدأ يكتب، هو **تجهيز وعي قارئه العربي بذاكرة ثقافية ـ فكرية نظير الذاكرة الأدبية** (= الشعرية) التي اشتُغِل عليها طويلاً. والحقّ أن بدوي أسدى خدمةً جليلة للفكر العربي بهذا التأْريخ الذي قام به، من طريق التعريف بالمصادر العربية القديمة وبمختلف مخطوطاتها الموجودة في مكتبات العالم، أو المنشور أجزاء منها في بطون كتب التاريخ. والفكر العربي يدين له بالعلم بكثيرٍ من تلك المصادر؛ ما عثر عليه المستشرقون منها ونشروه فعرَّف ـ هو ـ به، وما عثر ـ هو ـ عليه منها مخطوطاً غير منشور. لقد قام، جزئياً، ولكن على نطاقٍ واسع، بمثل ما قام به ابن النديم في **الفهرست**[٢١]، أو حاجي خليفة في **كشف الظنون**[٢٢]. وليس يسع باحثاً في الدراسات الإسلامية أن يجد نفسه في غَنَاءٍ عن المادة الثرية من المعلومات، التي جمَّعها بدوي، عن المصادر الفكرية العربية في الفلسفة[٢٣]،

(*) تحقيق د. خليل الجرّ.

(٢١) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست**، تحقيق إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٧).

(٢٢) حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨).

(٢٣) في هذا، انظر: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا: **عيون الحكمة**، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، ذكرى إبن سينا؛ ٥ (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٤)؛ **البرهان من كتاب الشفاء**؛ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تلخيص الخطابة**، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، [١٩٧؟])؛ أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **التعليقات**، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، المكتبة العربية؛ =

والعلوم[٢٤]، والتصوّف[٢٥]، والتاريخ والاجتماع[٢٦]، فهي توفر عليه جَهداً عزيزاً في البحث عن المصادر، وتقدّم له عنها أدقَّ توصيفٍ وتعريف.

إن هذه السّمة التي ميّزت اشتغال بدوي على تاريخ الفكر تفصح ـ مثل سابقتها والسمتيْن اللاحقتين ـ عن هاجس معرفي تمَّلكه منذ بدأ تجربة البحث والدراسة، هو هاجس **تأسيس الدرس الفلسفي** في الفكر العربي المعاصر. والتأسيس لا يكون فقط من طريق التأليف، بل غالباً ما يكون مسبوقاً بنشر المصادر والتعريف بها، وتحقيقها، وترجمة الدراسات المتعلقة بموضوعات تاريخ الفكر. ولقد قام بدوي بهذا كلّه لإدراكه بأن ثمة حالاً من الفراغ، في الفكر العربي المعاصر، ينبغي سدُّها. فنهض بأدوار المحقق والناشر والمترجم والمؤرخ والدارس جميعها، مدشِّناً حقل الدرس الفلسفي في الفكر العربي، قبل أن ينصرف غيرُهُ إلى التحقيق أو الترجمة، أو هُمَا معاً، ثم إلى التأليف.

٦ ـ الاعتناء بالمفقود، وبغير المنشور من النصوص، وإعادة نشر ما لم يُنشَر على الأصول العلمية الحديثة من نصوص

ولقد حظِيَ هذا النوع من النصوص بمكانة معتبَرة في مشروعه لتاريخ الفكر، وأفرغ له جهداً ملحوظاً في صورٍ من الاشتغال مختلفة: البحث، في بطون كتب التاريخ، عن المفقود من النصوص مع تقفي آثارها في إفادات مؤرخي الفكر، والمضاهاة بين الإفادات تلك؛ إعادة نشر ما عُثِر عليه منها من قِبَل المستشرقين، بعد تجميع مخطوطاتها المختلفة في مكتبات العالم، أو عرض نُبَذٍ منها ومن عمل المستشرقين عليها. ولا يتعلق الأمر في هذا بنصوص الفلاسفة والمفكرين العرب والمسلمين فحسب، وإنما يتعلق ـ أيضاً ـ بترجمات التراجمة العرب للنصوص اليونانية. وإذا كان اعتناء بدوي بهذا القطاع المفقود من التأليف والترجمة العربيَّين ممّا ينتمي إلى وعي حادّ بحاجة تاريخ الفكر ـ لكي يكون تاريخاً دقيقاً وشاملاً ـ إلى هذه الثروة المطمورة، فإن تَلْمَذَتَه للمستشرقين وتأثرُهُ بطرائقهم في البحث والتنقيب عن النصوص زاد من

= ١٣٠ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣)؛ **رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي**، والسجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، ... إلخ.

(٢٤) انظر: عبد الرحمن بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١).

(٢٥) انظر: بدوي، **شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدوية؛ شطحات الصوفية**؛ ابن سبعين، **رسائل ابن سبعين**، وبدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني**.

(٢٦) انظر: عبد الرحمن بدوي، **مؤلفات ابن خلدون** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢).

حماسته لخوض هذه المغامرة العلمية، وهي قادته إلى مكتبات العالم الكبرى، وأجنحة المخطوطات فيها، خاصة ما تعلق منها بالشرق العربي الإسلامي (فرنسا، بريطانيا، هولندا، إيطاليا، ألمانيا، إسبانيا، تركيا، إيران...)، منقباً فيها عما عسى أن يكون فيها من ذلك المفقود. ولقد أصاب، في مناسبات مختلفة، حظاً من النجاح في مسعاه ذاك كما سنرى في ما بعد.

٧ ـ التدقيق في الصحيح من المنحول في مصادر الفكر

على الرغم من أن لعبد الرحمن بدوي رأياً في النّحل ـ سنقف عنده لاحقاً ـ يختلف عن المألوف من الآراء في الموضوع، إلّا أنه اعتنى بالتدقيق في صحة النصوص المنسوبة إلى الفلاسفة الإغريق، والمترجَم قسمٌ كبير منها إلى العربية، بقطع النظر عمّا وراء نسبة المنحول منها إلى غير أصحابها. وواضح، هنا، أن هذه العناية بذلك هو من مقتضيات التاريخ: تاريخ الفكر، ومن أساسيات إعادة تدوينه على الأصول العلمية الصحيحة، قبل أن يصار إلى التفكير في ظاهرة النحل، وتعليلها، والوقوف عند دلالاتها. ويمكن للقارئ أن يأخذ فكرةً دقيقة عن نوع عمل عبد الرحمن بدوي، على صعيد التدقيق في صحة نسبة الكتب إلى المنسوبة إليهم، بالرجوع إلى كتابه **أفلاطون في الإسلام**[٢٧]، حيث ميَّز «أفلاطون المنحول» من صحيح أفلاطون، ونشر نصوصاً منحولة[٢٨] لتراجمة عرب قدماء. ولم يكن عمله على المنحول الوافد وحده ما قدّمه في هذا الباب، وإنما وسَّع دائرة الاشتغال بحيث شملت المنحول في الفكر الإسلامي نفسه. وهو إذا كان قد أتى ذلك التدقيق ـ في صحّة المنسوب إلى مَن نُسِب إليه ـ في معظم مجالات التأليف الإسلامي (الفلسفة، الكلام، التصوّف)، فقد خصَّ أبا حامد الغزالي[٢٩] بوقفة تحقيقية أوسع لما له من مكانة معتَبرة[٣٠] في تاريخ الفكر العربي الإسلامي.

---

(٢٧) بدوي، **أفلاطون في الإسلام**.

(٢٨) منها فِقَرٌ جُمعت عن أفلاطون في تقويم السياسة (ص ١٧٣ ـ ١٩٦ من المصدر السابق نفسه)؛ وكتاب النواميس (ص ١٩٧ ـ ٢٣٤)؛ و«رسالة أفلاطون إلى فورفوريوس» (ص ٢٣٥ ـ ٢٤٣)؛ و«وصية أفلاطون الحكيم» (ص ٢٤٤)؛ و«كلمات لأفلاطون» (ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦)؛ و: نوادر **ألفاظ الفلاسفة القدماء** لحنين بن إسحق (ص ٢٩٣ ـ ٢٩٩)... إلخ.

(٢٩) عبد الرحمن بدوي، **مؤلفات الغزالي**، ط ٢ (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧).

(٣٠) «نُسِب إلى الغزالي ـ كما نُسِب إلى أرسطو ـ حشدٌ هائل من المؤلفات»، لأنه: «من أعلام الفكر الإنساني الذين بلغوا في حياتهم، وبعد وفاتهم، أرفع مكانة بين الناس؛ فكان طبيعياً أن تتعاون الحقيقة والأسطورة معاً على إيجاد هذه المكانة». انظر: المصدر نفسه، ص ٩.

٨ ـ إدماج المساهمة الفلسفية العربية في الفكر الفلسفي الإنساني

حرص بدوي، شديدَ الحرص في عمله على الفلسفة العربية الإسلامية: تحقيقاً وتأريخاً ودرساً، على بيان مكانة الإنتاج الفلسفي العربي الكلاسيكي ضمن تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني، وإعادة إدماجه في نطاق ذلك التاريخ كلحظةٍ معرفية نوعية. ولقد عبَّر ذلك الحرص عن نفسه في صورتين متضافرتين: بيان نوع المساهمة الفلسفية العربية في تاريخ الفلسفة العام، وإدخال أعلامها وأطروحاتها في مدوّنات ذلك التاريخ (العام):

فأما بيان نوع مساهمتها فلم يأتِه بدوي من مدخل التفكير في صلتها بمصادرها اليونانية فحسب ـ من باب القول إنها تستأنف (= بتلك الصلة) ما دشنته الفلسفة اليونانية في مجالات الميتافيزيقا والطبيعة والسياسة والأخلاق... إلخ ـ وإنما أيضاً، وأساساً، من مدخل التفكير في نوع المشكلات التي طرحتْها على نفسها وشُغِلت بها، وما أضافَتْه إلى الفكر الإنساني بإثارتها تلك المسائل. والهدف كان أن يُرفَع عن هذه الفلسفة (العربية) صفة الفلسفة المحلية (= الموضعية) الخاصة بمجتمع أو أمّة، وأن يُنْظَر إليها بوصفها حلقة من حلْقات تطوّر الفلسفة الإنسانية، بل حلْقة ساهمت في تطوير الفكر الأوروبي نفسه[31]. وأمّا إدخالُه معطياتها وأعلامها في نسيج تاريخ الفلسفة العام فَجَرى في أعمالٍ أرَّخ فيها بدوي للفلسفة، وأهمّها عمله الشامل الذي حمل عنوان **موسوعة الفلسفة**[32]، وقد قدّم فيه مادة ثرية عن تيارات الفكر الفلسفي ومذاهبه ورموزه، وأفرد للفلاسفة العرب والمسلمين[33] حيّزاً من قرابة

---

(٣١) يلخّص بدوي رأيه في هذا الدور، في تكوين الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى، بالقول إنه «دور مزدوج: دور الرسول الحامل لهم رسالة اليونان في الفلسفة، ودور العامل المؤثر بما ابتكر وأنتج؛ فعن طريق العرب عرفت أوروبا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مؤلفات أرسطو وقِطعاً من فلسفة أفلوطين وأبرقلس، ومعالم من فلسفة أفلاطون... **وأعمق من هذا أثراً، بكثير،** أثر الفلاسفة العرب أنفسهم في أوروبا لمّا أن ترجمت بعض مؤلفاتهم إلى اللاتينية، وبعض اللغات الأوروبية الحديثة الناشئة... فلما ترجمت هذه الكتب [= يذكر منها كتباً لابن سينا والكندي والفارابي والغزالي] ظهر أثرُها في الحال... ولما بدأت عقول ممتازة في قراءة آثار الفلاسفة المسلمين، بدأت النهضة الحقيقية للفكر الفلسفي الأوروبي، وذلك في القرن الثالث عشر». انظر: عبد الرحمن بدوي، **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**، ط ٣ (بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩)، ص ٣٠ ـ ٣١ (التشديد من عندي).

(٣٢) بدوي، **موسوعة الفلسفة**.

(٣٣) والذين أدرجهم في الموسوعة هم: ابن باجة، ابن رشد، ابن سينا، ابن طفيل، أبو البركات البغدادي، أبو سليمان المنطقي، حُنين بن إسحق، الغزالي، الفارابي، الكندي. إذا أضفنا إليهم من المعاصرين مصطفى عبد الرازق وعبد الرحمن بدوي (= كتبَ مادّته عن نفسه!)، يكون عدد الصفحات المكرّس للمساهمة الفلسفية العربية أقل قليلاً من ١٥٠ صفحة.

المئة وعشرين صفحة(٣٤)؛ ثم كتابه عن **المنطق الصوري والرياضي**(٣٥)، الذي ليس من جنس الموسوعة وإنما من جنس كتب التاريخ الفكري، والذي عرض فيه لبعض مقولات الفلاسفة والمناطقة العرب(٣٦)؛ ناهيك بكتابه **مدخل جديد إلى الفلسفة**(٣٧)، الذي عرض فيه آراء فلاسفة الإسلام في الوجود وفي الإلهيات(٣٨)... إلخ. وفي هذه المؤلفات، وسواها، كانت الرغبة في إعادة إحلال الفلسفة العربية مكانتها في تاريخ الفلسفة شديدة الوضوح، بل صريحة الإفصاح عن نفسها.

٩ ـ التأليف لأغراض بيداغوجية مدرسية

لم تكن مهنة عبد الرحمن بدوي، كأستاذ جامعي(*)، وحدها ما دفعهُ إلى إسباغ بعض الطابعِ البيداغوجي والمدرسي على قسمٍ غيرِ قليلٍ من تآليفه، وإنما دفعه إلى ذلك ـ أيضاً ـ حرصه على تأسيس الدرس الفلسفي، في الفكر العربي المعاصر، على الأصول الأكاديمية المدرسية لشعوره بحالة الفراغ التي يعانيها ميدان الفكر النظري في مِصرَ والبلاد العربية كافة. واجتماع الدرس المدرسي البيداغوجي مع الترجمة الدائبة لنصوص الفكر الغربي قرينةٌ شديدةُ الدلالة على ذلك الشعور بالفراغ عنده. وهو إذا كان ذهب في الكتابة المدرسية بعيداً، في دراساته للفكر الغربي(٣٩)، فإن معدّل هذا

---

(٣٤) المواد ليست متوازنة: لأبي سليمان المنطقي أقل من صفحة واحدة، ولابن باجة ٩ صفحات، ولابن طفيل ٨ صفحات، بينما للفارابي ٢٦ صفحة، ولابن رشد ٢١ صفحة، ولابن سينا ٢٧ صفحة، أما لبدوي ف ٢٥ صفحة!

(٣٥) عبد الرحمن بدوي، **المنطق الصوري والرياضي**، ٢ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٣).

(٣٦) مثل الجرجاني في **التعريفات**، وأبي حيان التوحيدي في **الإمتاع والمؤانسة** (= المناظرة بين السيرافي وأبي بِشر...)، وابن سينا في **منطق المشرقيين**... إلخ.

(٣٧) عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، ط ٢ (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩).

(٣٨) انظر القسمين الثالث والرابع من: المصدر نفسه.

(*) درّس في الجامعة المصرية، منذ حصوله على الماجستير في العام ١٩٤١ (وكان حينها في الرابعة والعشرين من عمره)، وأصبح رئيس قسم الفلسفة في جامعة عين شمس طوال الفترة بين ١٩٥٠ ـ ١٩٧١، وأعير قبلها (١٩٤٧ ـ ١٩٤٨) إلى كلية الآداب العليا في بيروت (التابعة لجامعة ليون)، وأستاذاً في السوربون (في العام ١٩٦٧)، ثم في ليبيا (١٩٦٧ ـ ١٩٧٣)، ثم في طهران (١٩٧٣ ـ ١٩٧٤)، وقضى في الكويت قرابة عشرين عاماً أستاذاً فيها، لينتقل بعد ذلك إلى الإقامة في باريس إلى حين وفاته في العام ٢٠٠٢.

(٣٩) من أمثلة ذلك انظر: عبد الرحمن بدوي: **نيتشه**، سلسلة الفلاسفة (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٩)؛ **اشبنجلر** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤١)؛ **شوبنهاور** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٢)؛ **أفلاطون**، سلسلة الينابيع (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٢)؛ **أرسطو**، سلسلة الينابيع (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٣)؛ **دراسات في الفلسفة الوجودية** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١)؛ عبد الرحمن بدوي، **المثالية الألمانية: شلنج** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥)؛ **الأخلاق عند إيمانويل كانت** (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩)؛ **حياة هيجل** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠) ناهيك بـ: **مدخل جديد** =

الضرب من الكتابة لم يكن قليلاً في ميدان الدراسات العربية الإسلامية، وخاصة في الكتب التي تنتمي إلى دائرة التأليف (لا الترجمة أو التحقيق). إن العودة إلى: **شطحات الصوفية، وتاريخ التصوف الإسلامي**، وبعض مواد **موسوعة الفلسفة**...، تُطلعنا على نوع العمل التاريخي المدرسي الذي قام به بدوي على صعيد التعريف بتيارات الفكر العربي الكلاسيكي.

إن الفكر العربي المعاصر، وأجيالاً من متعلّمي التراث الإسلامي (الفلسفي والكلامي والصوفي) ومن دارسيه ومدرِّسيه، تَدين جميعُها لعبد الرحمن بدوي وجَهْده المذهِل المبذول للتعريف بتياراته ونصوصه التعريفَ المدرسيَّ التكويني. وكما أن صفة المدرسية لا تَقْدح في عمل بدوي، ولا تنتقص من قيمته العلمية ـ للأسباب التي مرَّ الإيماء إليها ـ فكذلك لا ينتقصُ تخصيص بدوي بهذا التنويه من الجَهد النظير الذي بذله سابقوهُ، من الباحثين العرب، في مضمار التعريف المدرسي بذلك التراث، ومنهم أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق ـ الذي ظل بدوي يكنّ له التقدير المميَّز[40] ـ والعلّامة أحمد أمين...، أو الذي بذله مجايلون لم يحظوا من بدوي ـ من أسفٍ شديد ـ بأي اعتراف، مثل إبراهيم بيومي مذكور، وعثمان أمين، وعلي سامي النشار، وتوفيق الطويل... إلخ.

*

هذه هي السمات الأظهر في الاشتغال العلمي لعبد الرحمن بدوي على تاريخ الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي. حاولنا اشتقاقها من أعماله وعرضها بأكبر قدرٍ من الإيجاز، منصرفين إلى أعماله على تراث الإسلام، حصراً، نائين بالنظر عمّا كتبه أو ترجمه في مجال دراسات الفكر الغربي (وهو الأكثر كمّاً) لعدم دخوله في نطاق موضوع هذا الفصل. وسنُطل في الفقرة الثانية، التالية، على مسألتيْن في تأليفه: أهمّ ما شغله من مشكلات فكرية في تأْريخه تراثَ الإسلام الفكري، ثم منهج النظر وطريقة العمل في مقاربته تلك المشكلات.

= **إلى الفلسفة؛ والأخلاق النظرية**، ط ٢ (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٦)؛ **موسوعة المستشرقين**، و**موسوعة الفلسفة**... إلخ.

(٤٠) كتب بدوي إهداءً مؤثراً إلى روح أستاذه مصطفى عبد الرازق في كتابه: **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**، دراسات إسلامية؛ ٤ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧).

ثانياً: القضايا والمنهج

ما أكثر القضايا والمسائل الفكرية التي شغلت عبد الرحمن بدوي في تأْريخه الفكرَ العربي الكلاسيكي، والتي تنزلت من ذلك التأْريخ منزلة الدافع والموجِّه (لِفِعلِ التأْريخ)؛ بعضُها كان يَلْمع أو تَزْند جمرَتُه، في حينٍ من الزمن، ثم لا يلبث أن يخمد أو يخبو، فيتضاءل الاهتمام به إلى حدِّ العدم[41]؛ وبعضُها الثاني يبدأ في عنفوانٍ ثم يصيبه الخفوت، لسنوات عدّة، لتعود إليه الروح بعد سنين مديدة أو عقود؛ وبعضُها الثالث يظل الاهتمام به على السوية عينها ـ تقريباً ـ والكتابة فيه منتظمة، لا انقطاع فيها ولا أفول. وعلى كثرة ما شُغِل به من أسئلةٍ فكرية، في مشروعه لتاريخ الفكر العربي، سنكتفي بتناوُل مسألتيْن منها رئيستيْن في ذلك المشروع: روح الحضارة العربية، والنزعتان الإنسانية والوجودية في تراث الإسلام.

١ ـ روح الحضارة العربية

بتأثير واضحٍ من قراءاته للمفكرين الغربيين والمستشرقين (اشبنغلر، هانس هينريش شيدر، توينبي...)، شُغِل عبد الرحمن بدوي، مبكّراً، بسؤال الحضارة العربية وروحها. ولـم يكن عصيّاً على دارس أعماله أن يلْحظ أثر الفلسفة المثالية الألمانية في طريقةِ نظره إلى تلك الحضارة، وسعيه ـ خاصة ـ في تبيُّن «روحها»؛ أي جملة الخصائص الثابتة والجوهرية فيها، العصيّة على التبدّل أو التغيّر، على مثال شغف ألـمان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ـ وقبلهم اليونان ـ بالجواهر. ولقد توسَّل بدوي تراثَ الإغريق مقياساً يحدّد به ماهية الحضارة العربية، انطلاقاً من عقيدةٍ سكنَتْه، في البدايات، مبناها على أن اليونان أصل وغيرُها فرعٌ لذلك الأصل. والحقّ أن نظرة بدوي إلى موضوع الحضارة العربية قطعت شوطيْن، زمنيَّيْن وفكريَّيْن، انتقلت فيهما من حالٍ إلى حال؛ من القَدْح في تلك الحضارة وضعَتِهَا، في مقابل الحضارة اليونانية، إلى إنصافها النسبي وبيان شرطها التاريخي الخاص، إلى تبجيلها الكليّ والقدح في الغرب وثقافته!

(٤١) من ذلك أن حماسة بدوي لموضوعٍ ما تأخذه إلى إعلان برنامج نشْر شاملٍ فيه، ثم تنتهي الحماسة إلى إصدار جزء واحدٍ أو جزأين. ذلك، مثلاً، ما نجد شواهد عليه في **شطحات الصوفية**، الذي لم يصدر منه إلّا جزء واحد عن البسطامي، **والأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، الذي صدر منه جزء واحد، خلافاً لما أعلن في مقدمتيْ الكتابيْن...

لم يُجانب حسن حنفي الصواب حين ذهب إلى أن هدف بدوي من الاشتغال على التراث اليوناني لم يكن «تقديم تراث اليونان لذاته[٤٢]»، وإنما قراءة تراث الإسلام في مرآته: كما نزعُم. وقراءة تراث الإسلام ـ في تعبيراته النظرية والفكرية ـ لا يستقيم من دون مضاهاة «الفرع» بـ «الأصل»، وتبيُّن ما بين الحدّيْن من وجوهِ شبهٍ واختلاف. وهذا ـ على الأقل ـ ما توحي به كتاباته عن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية في سنوات الأربعينيات من القرن الماضي (قبل أن يعيد تعديل الصورة). غير أن هدفاً آخر ـ يُحايِث الأول أو يلابسه ـ نجده طافحاً، أحياناً، في كتاباته؛ ومبناه على القول إن ما أبداه الفلاسفة والتراجمة العرب القدماء من اهتمامٍ وعناية بالتراث اليوناني، وما حصّلوهُ من عظيمِ إفادةٍ منه، إنما ينبغي أن يكون قدوةً لنا، اليوم، نحذو حذوَهم فيه تجاه الفكر الغربي[٤٣] الحديث والمعاصر، عسى أن يكون حظُّنا من ثمراته شبيهَ حظّهم هُم من ثمرات الفكر اليوناني.

أ ـ الحضارة العربية في مرآة الحضارة اليونانية

لعبة القياس بين الأصل والفرع، بين مثال الحضارة اليوناني وعالم الإسلام، هي الأداة التي توسَّلها عبد الرحمن بدوي لتبيُّن خصائص الحضارة الإسلامية. لا مجال، عنده، لمعرفة تلك الخصائص إلّا من طريق الكشف عن نمط صلة تلك الحضارة بالتراث اليوناني؛ «فعن طريق موقفها من هذا التراث، سواء في حالة الأخذ عنه وفي حالة الثورة عليه، نستطيع أن نعرف هذا الطابع، ونتبيّن تلك الخصائص»[٤٤]. تنزيل هذه القاعدة يكشف لبدوي أن «روح الحضارة الإسلامية لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلّا ما ليس بمقوّم جوهري لهذه الحضارة الأخيرة» (لا تأخذ منها، بحسبه، إلّا العلوم العملية التي هي «قدر مشترك بين الناس جميعاً على اختلاف أجناسهم وحضاراتهم ولا تتأثر بطبيعة واضعيها»)؛ ويكشف له أن «الاتجاه العام لروح الحضارة الإسلامية ينفر نفوراً شديداً من التراث اليوناني فيحمل عليه حملةً عنيفة شعواء، هي ردّ فعل قويّ لهذه الروح ضدّ روح حضارة أخرى»؛ ثم تأخذه ملاحظةُ ذلك كلِّه إلى الاستنتاج أن «روح الحضارة

(٤٢) حنفي، «الفيلسوف الشامل،» ص ٥٧.

(٤٣) «... علينا أن نصنع صنيع أجدادنا مع التراث اليوناني، فننقل أمهات الإنتاج الفكري الأوروبي الحديث والمعاصر إلى العربية، ونتولاه بالشرح والتحليل والعرض المبين، مواكبة لتيار الفكري العالمي». انظر: بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، ص ١٣.

(٤٤) بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين**، ص هـ.

الإسلامية متباينة أشدّ التباين مع روح الحضارة اليونانية»، بل إن هذا التباين بينهما «يكاد يصل حدّ التناقض»(٤٥).

من معرفته ذلك التباين يستخلص «خصائص روح الحضارة الإسلامية» استخلاصاً مقارِناً على النحو التالي:

في مقابل الروح اليونانية، التي «تمتاز بالذاتية»، وبشعور الذات باستقلال كيانها عن الذوات الأخرى، تميل الروح الإسلامية إلى إفناء الذات في كُلٍّ «ليست الذوات المختلفة أجزاء تكوّنه، بل هو كلٌّ يعلو على الذوات كلها، وليست هذه الذوات إلّا من آثاره ومن خلقه، يسيّرها كما يشاء، ويفعل بها ما يريد»(٤٦). ولمّا كانت الروح الإسلامية تُنكر الذاتية، كما يقرّر بدوي، فإن إنكارها ذاك «يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كلّ المنافاة، لأن المذهب الفلسفي ليس إلّا التعبير عن الذات بإزاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى»(٤٧). يترتب على إفناء الروح (الإسلامية) للذات في غيرها، وعدم اجتراحها استقلاليتَها، وعدم اعتمادها على قواها الخاصة، أنها «لا تستطيع أن تتصور الأفكار إلّا على صورة الإجماع»؛ الإجماع الذي ليس مصدرهُ فكرةُ فردٍ أو أفراد، لأنها فكرةُ ذواتٍ في هذه الحال، وإنما مصدرهُ ««كلمة»...القوة العليا التي تَفنى فيها وتخضع لها كل الخضوع». هكذا ينتهي بدوي، من تحديده «طبيعة» «الروح» الإسلامية، إلى إصدار حكمٍ في غاية القسوة مفاده أن «الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية»، وهذا ما يفسّر، في نظره، لماذا «لم يقدَّر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تنفذ إلى لبابها، وإنما هي تعلقت بظواهرها، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلّا لهضموا هذه الفلسفة وتمثّلوها، واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي فيها، وأوجدوا فلسفة جديدة»(٤٨).

ولا تنفر هذه «الروح الإسلامية» من الفلسفة اليونانية، حصراً، بل من الفن اليوناني، ومن مفهوم المكان اليوناني(٤٩) أيضاً. و«لما كان الدين هو جوهر الروح الإسلامية، فكل

---

(٤٥) هذه النقول مأخوذة من: المصدر نفسه، ص و.

(٤٦) المصدر نفسه، ص و ـ ز.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ز. ويكتب في الصفحةِ عينِها معرّفاً الفلسفة بكونها «في جوهرها تعبيراً عن الذاتية، بمعنى أنها تقوم على التفكير الحرّ، والعقل المستقل، غير الخاضع لشيء آخر غير نفسه وطبيعته».

(٤٨) هذه النقول مأخوذة من: المصدر نفسه، ص ز.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ح ـ ط.

شيء تنفر منه الروح الإسلامية تَعُدُّهُ غير متلائمٍ مع الدين»(٥٠). وهكذا إذا كان ما رفضتْه من التراث اليوناني(*) يتناسب مع نظرتها الدينية إلى العالم، فإنّ ما أخذته من ذلك التراث هو ما كان في حكم الدخيل عليه وعلى روحه من مصادر مشرقية(٥١). وواضح، هنا، أن بدوي كان تحت تأثير النظرة الاستشراقية للتراث الإسلامي، ولعلاقة هذا التراث بالتراثين اليوناني والروماني على نحوٍ خاص. وهو ما طبع كتاباته الأولى التي ينتمي إليها كتابُه ـ المومأ إليه في الهوامش ـ الذي اقتبسنا منه هذه المقتبسات.

في الفترة عينها (بداية الأربعينيات)، وبعد سنوات قليلة من صدور كتاب **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، صدرت الطبعة الأولى لكتابه: **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**(٥٢)، وفيه جدَّد بدوي النظر في مسألة الحضارة مناقشاً أطروحتين غربيتين، سادتا منذ القرن التاسع عشر، في مسألة ماهية الحضارة العربية(**)؛ **أولاهما** تفترضها حضارةً مستقلة بذاتها، «كوّنت دورة تامة مقفلة على نفسها»(٥٣)، وهي الأكثر رواجاً في تقديره، **وثانيهما** تفترض صلةً في ما بين هذه الحضارة والحضارة اليونانية الرومانية. لا يقف أمام الأطروحة الأولى إلّا بضعة أسطر، ليتخطاها إلى الثانية بعد أن وصف القائلين بها(٥٤) بأنهم «علماء ممتازون قد حاولوا تأييد ما ذهبوا إليه بحجج قوية تجمع بين دقة النظرة وسعة الاطلاع». مستعيناً بالمستشرق الألماني كارل هينرش بِكَر(***) ـ الذي عَدَّهُ أشهرَ القائلين بها ـ وبمقياسه الذي يقيس به اشتراك شعوب مختلفة في حضارة واحدة

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ط.

(*) وما رفضته منه، في نظر بدوي، كثير: الفلسفة، والهندسة، والحساب، والفلك، والمنطق.

(٥١) «فنحن نراها تأخذ العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة، ونعني بها تلك العناصر الشرقية التي مزجت بعناصر يونانية؛ فكأنها لم تأخذ، إذاً، شيئاً مما يميز الروح اليونانية الحقيقية ويطبعها بطابعها الخاص، وإنما هي استعادت ما أخذته منها الروح اليونانية. وفي هذا تعليل واضح للنجاح الهائل الذي لقيته الأفلاطونية المحدثة في العالم الإسلامي؛ فأرسطو اليوناني لم تستطع الروح الإسلامية أن تهضمه، فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة التي هي مزيجٌ نصيبُ الروح الشرقية فيه أكبر من نصيب الروح اليونانية». انظر: المصدر نفسه، ص ى ـ يا.

(٥٢) بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**.

(**) من اللافت أن بدوي توقّف ـ ابتداءً من هذا الكتاب ـ عن وصف تلك الحضارة بالإسلامية، مستخدماً عبارة العربية في تحديد ماهيتها.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٧.

(***) كان بدوي قد ترجم دراسته المعنوية بـ: «تراث الأوائل في الشرق والغرب»، ونشرها ضمن كتاب: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين**، ص ٣ ـ ٣٠، ونشر ترجمةً له في ملحق الكتاب عينه (ص ٢٩٩ ـ ٣٠٦)، كما عرَّف به في مادة «كارل هينرش بكر» في: بدوي، **موسوعة المستشرقين**، ص ١١٣ ـ ١١٦.

(= تشابُه الأسس الحضارية بينها)، يذهب بدوي إلى بيان الأسس الحضارية الثلاثة[٥٥] التي تشترك فيها الحضارة عندنا مع الحضارة اليونانية الرومانية:

الشرق القديم والتقليد التشريعي الموسوي والفارسي القديم والبابلي، و**الهلينية** بما هي تقليد يوناني روماني في الحياة والعلم والفن، ثم **المسيحية** وتراثها العَقَدي والصوفي. إنْ كان من اختلافٍ بين الحضارتيْن، في نظر بِكَر، ففي أن هذا المشترك الحضاري أنجب النزعة الإنسانية في أوروبا ولم ينجبها في ديار الإسلام[٥٦].

غير أن بدوي لا يشاطر بِكَر الاعتقاد بوجاهة مقياسه هذا، فيعود إلى رأي اشبنغلر القائل إن الحضارات مستقلة عن بعضها، رغم ما بينها من تشابُهٍ ظاهري، منطلقاً منه إلى القول إن حضارةً ما لا تأخذ من أخرى إلّا «ما يتلاءم وإياها، أي ما يتفق وروحها»، وأن «الأصل... في كل هذه الاقتباسات روح الحضارة التي تقتبس» (ص ٢٣).

وإذ يرى بدوي، تبعاً لهذه القاعدة، أن للحضارة العربية «روحها الخاصة التي لا تشاركها فيها أية حضارة أخرى» (ص ٢٦)، يحدّد الخصائص الرئيس لتلك «الروح» في خاصيةٍ عليا تتفرع منها فروع ونتائج، وهي خاصية «التفرقة الواضحة التي تضعها بين النفس والروح» (ص ٢٧)؛ فالروح مصدرها الله، والنفس تخالط الجسد. وتتجلى التفرقة هذه في المناحي كافة: في الفنّ والدين والقانون والسياسة؛ ففي الفن «كان من نتائج فقدان الذاتية فيه أنِ انعدمت الفنون التجسيمية في الحضاة العربية من تصوير ونحت» (ص ٢٨)؛ وفي الدين يشترك الإسلام مع الأديان السماوية الأخرى في هذه الخاصية (ص ٢٩)؛ وفي القانون تعتبر الروح العربية القانون «صادراً عن القوة العليا أو الله» وليس ثمرة عمل الأفراد كما في الحضارة اليونانية الرومانية (ص ٢٩)؛ وفي السياسة يُستمد الحكم من القوة العليا الإلهية، على نحو ما يعنيه نظام الخلافة (ص ٢٩ ـ ٣٠).

ب ـ التراث اليوناني بين الانتحال والضرورة

تلك كانت نظرة بدوي إلى الحضارة العربية الإسلامية، في بواكير عمله الدراسي؛ متأثرة بآراء المستشرقين في الموضوع، ومشدودةً إلى المقايَسات غير التاريخية بين «أصلٍ» و«فرع»، بين «مركزٍ» (يوناني) و«أطراف» شرقية (فارسية قديمة، عربية إسلامية).

---

(٥٥) بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ص ١٧ ـ ١٨.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٧ [سنشير إلى الصفحات داخل المتن عند الإحالة].

غير أن انصرافه المتواصل، منذ ذلك الحين، إلى دراسة العلوم العقلية العربية الإسلامية، ودراسة التأثيرات اليونانية فيها، أنضج رؤيته للعلاقة على نحوٍ أكبر، وأدخل في قراءته لعلاقة التمثُّل والاستلهام (تمثُّل العرب واستلهامُهم للمصادر اليونانية) بَعضاً من النَّفَس التاريخي كان مفتَقَداً عنده في المراحل الأولى. يقف بدوي، مثلاً، عند ظاهرة الانتحال (= أرسطو المنحول أو المنسوبة إليه نصوص غيره من الأفلاطونيين المحدثين)، فيكتب[٥٧] بحسٍّ تاريخيٍّ عال:

«إنه لمن السطحية التاريخية، في الفهم الحضاري السليم، أن نَعُدَّ في الانتحال أو التزييف مدعاةَ حذرٍ أو علامةَ خطإٍ كان يمكن تجنّبه. كلّا، **بل الضرورة عينُها هي التي تفعل فعلها اللازب في هذا الانتحال**، أو سوء الاستعمال، وما ينشأ عنهما من قلبٍ وإبدال». ويضيف قائلاً إن هذه «مبادئ علينا أن نجيد استخدامها وتطبيقها في إدراكنا لأرسطو عند العرب»؛ فلهذا الأخير «صور متعدّدة بقدر الحيوات التي قضاها في ضمائر الشعوب، بل الأفراد، الذين مرَّ بهم». وبهذا المقتضى، يختلف أرسطو عند الرومان عمّا كانَهُ عند اليونان، ويختلف عند العرب عمّا كانَهُ عند غيرهم، وقل ذلك عن أرسطو الأوروبيين. وقد يختلف في الحضارة الواحدة؛ فأرسطو مدرسة الاسكندرية غير أرسطو العهد العباسي، وأرسطو عصر النهضة الأوروبي، غير أرسطو القرن العشرين الأوروبي... إلخ[٥٨]. الانتحال، إذن، ليس داخلاً في نطاق المعرفة؛ ليس مسألةً معرفية نفحص فيها مقادير الخطإ والصواب في الإسناد، وإنما هو مسألة تاريخية تقرّرها الضرورة الموضوعية، التي لا يلتفت إليها الفيلولوجيون المؤرخون حين يبحثون في أسباب نسبة كتبٍ بعينها إلى أرسطو. والضرورة، التي يقصدها بدوي، هي «روح» الحضارة التي تُنْتِجُ طلباً، أو نوعاً من الطلب بعينه، على مفكرٍ أو نصّ، أو على معنىً بذاته لدى ذلك المفكر (= أرسطو في حالتنا)، أو في ذلك النصّ[٥٩]. لذلك، لا عجب إن كانت روح مذهب أرسطو «بعيدةً عن إشباع نوازع الروح في الحضارة العربية لأنه

---

(٥٧) بدوي، **أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة**، ص ٦ (التشديد من عندي).

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٦.

(٥٩) «لم يكن صدفةً... أن تُنْسَب هذه المقتطَفات من «تُساعات» أفلوطين إلى أرسطو: إنما هي الروح الحضارية العربية العامة هي التي كانت وراء هذه النسبة. ولا عبرة بعدُ باكتشاف المؤلف الحقيقي لهذه المقتطَفات، التي عُرفت باسم «أثولوجيا أرسطاطاليس». فحتى لو كان العرب قد عرفوا هذا، أو شكّوا في نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو... فلن يكون هذا بحائلٍ لهم دون استمرارهم في نسبته إلى أرسطو؛ **لأن الشعوب والأفراد لا يهمها أن تعرف أرسطو، كما كان في واقع التاريخ، بقدر ما يعنيها أن تدركه كما تريد لها حاسّتُها التاريخيةُ المنبثقةُ من روح الحضارة التي تنتسب هي إليها**؛ وعلى أرسطو ـ في الحالة التي لا يتفق فيها تاريخياً وأمانيَّ هذه الروح ـ أن يَحْنِيَ رأسه، ويُكيّف نفسَه وفقاً لهذه الأماني». انظر: المصدر نفسه، ص ٧ (التشديد من عندي).

كان يونانياً خالصاً». في المقابل، كان أفلاطون «الذي سرى فيه الروح الشرقي... أقرب إلى الروح العربية»، بل إن أرسطو نفسه «لم يستطع الظفر بحق المواطن في الحضارة العربية إلاّ بعد أن طُعِّم بدماءٍ أفلاطونية وأفلوطينية»[٦٠]. هكذا نفهم عبارة بدوي، في صدر كتابه عن أفلوطين[٦١]: «ما أعجب حظ أفلوطين في العالم العربي»!

على أن الحقيقة تقتضينا القول إن الاستدراك النقدي التاريخي، لعبد الرحمن بدوي القارئ في الصلة بين الحضارتين العربية واليونانية (الرومانية استطراداً)، لم يغيّر البتّة من نظرته إلى ما بينهما من عدم تلاؤم. قد يَلْحظ قارئ كتاباته بعضاً قليلاً من الإنصاف للعقل في الإسلام عنده ـ وخاصةً في قراءاته لابن رشد أو لتراث المنطق عند العرب ـ لكنه أشبه ما يكون بالإنصاف الرمزي الذي لا تتبدّدُ به أطروحتُه الأساس التي لم يتخلّ عنها إلّا في أواخر حياته، حين تخلّى عن معياريته اليونانية ـ الأوروبية ـ الاستشراقية ليتفرّغ للدفاع عن الإسلام[*] في وجه المستشرقين.

كيف نقرأ موقف عبد الرحمن بدوي إذن؛ هل هو قدْحٌ في تراث الإسلام، الذي لم يستطع أن يرتقي إلى معارج العقلانية اليونانية، وبالتالي مدْحٌ للأخيرة التي قامت عليها النهضة والحداثة في أوروبا، أمْ هو محْض محاولة لإعادة النظر في أطروحة استشراقية ـ رائجة في ذلك الحين ـ تذهب إلى حسبان الفلسفة العربية مجرّد عرضٍ وشرح للفلسفة اليونانية، وليس لها حظٌّ من الأصالة والتميّز (كما ردَّد إرنست رينان)[٦٢]، أم أن وراءه هدفاً آخر؟

نميل إلى الاعتقاد أن موقف بدوي هذا إنما هو مزيجُ فكرتيْن تتبادلان الاعتمال في وعيه ووجدانه؛ فكرة أوّلية العقل في التفكير، وفكرة حاجة الإنسان إلى معنىً روحي عميق. وهُمَا ـ في ما نزعم ـ فكرتان تجاوَرَتا، في وعيه وكتاباته، بقدرٍ من التوازي أحياناً، وتعايشتا تعايُشاً تلازمياً في أحيان أخرى. وإذا كان اهتجاسُه الدائم بالعقل (الفلسفة والمنطق وعلم الكلام والعلوم) مما يُفْصح عن الفكرة الأولى ومركزيتها في فكره، فإن اهتجاسه بالتصوّف، وتراث متصوّفة الإسلام بخاصة، ممّا يفصح عن الفكرة الثانية ومكانتها في تفكيره.

---

(٦٠) عبد الرحمن بدوي، **المُثل العقلية الأفلاطونية**، نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين؛ ١٢ (بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، [د. ت.])، ص ٧.

(٦١) **أفلوطين عند العرب**، ص ١.

(*) إلى نظير ذلك انتهى فيلسوف الوضعية المنطقية زكي نجيب محمود.

(٦٢) كان أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق ـ بعد محمد عبده بقرابة ربع قرن ـ قد فنّد هذه الأطروحة في كتابه الشهير: **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**.

٢ ـ من الوجودية إلى التصوّف: بحثاً عن المعنى

أ ـ الأسس المشتركة

انشدّ عبد الرحمن بـدوي، منذ بدايات شبابه في النصف الثاني من ثلاثينيات القرن العشرين، إلى الفلسفة الوجودية. تشهد بذلك كتاباته الأولى، كما تشهد به رسالته للماجستير عن «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية» (١٩٤١)، وأطروحته للدكتوراه في موضوع **الزمان الوجودي**[٦٣]. وقد لخَّص قراءاته الفلسفية في الوجودية في كتابيْن مرجعيّين في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، هما: **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**[٦٤]، و**دراسات في الفلسفة الوجودية**[٦٥]. في الكتاب الأخير جولة تفصيلية في نصوص الفلاسفة المحدثين والمعاصرين الذين عُرِفوا ـ في تاريخ الفلسفة ـ كفلاسفة وجوديين، أو الذين أدخلهم بدوي في عداد الوجوديين، ومعظمهم ألمان وفرنسيون. وقـارئ الكتاب يشعر بالتماهي الكبير بين الباحث والفلاسفة أولاء[٦٦]، ولكن يشعر ـ أيضاً ـ بتملُّكه ناصية النصّ الفلسفي الوجودي. أما في **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي** فيحاول الباحث أن يتقصى جذور النزعتين في التراث العربي الإسلامي؛ في ما أسماه «المعنى الإنساني في رسالة النبي»[٦٧] وفي التصوف (الحلّاج، السهروردي، ابن عربي...)، وفي رسائل جابر بن حيان ورسائل محمد بن زكريا الرازي[٦٨]. غير أن بدوي يذهب، أبعد من هذا كلّه، في الإفصاح عن الوشيجة، التي يُضمرها وعيُه ووجدانه، بين الوجودية والتصوف في فصلٍ عقدهُ ـ في الكتاب عينه ـ عن «أوجه التلاقي بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي»[٦٩]؛ التلاقي الذي يبرّره، عنده، أن النزعتيْن (الصوفية والوجودية) «كلتيهما تبدأ من الوجود الذاتي، وتقيم من أحواله مقولات عامة للوجود»، و«تجعل الوجود سابقاً على الماهية». وهكذا، «ف «الأحوال» عند الصوفي هي بمثابة

---

(٦٣) نوقشت ـ بإشراف طه حسين ـ في العام ١٩٤٤، وصدرت في العام ١٩٤٥.

(٦٤) انظر: بدوي، **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**، صَدَر في العام ١٩٤٧ في القاهرة، وأُعيدَ نشره في الكويت: وكالة المطبوعات، وبيروت: دار القلم.

(٦٥) انظر: **دراسات في الفلسفة الوجودية**.

(٦٦) انظر، خاصة، الدراسات المكرَّسة، في كتاب **دراسات في الفلسفة الوجودية**، لكلّ من كيركغارد، وهيدغر، وسارتر.

(٦٧) بدوي، **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**، ص ١٤٣ ـ ١٦٠.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ٦٩.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ١٠٧.

الصفات والكيفيات عند الفيلسوف الطبيعي، لأنه لا يعترف بوجود حقيقي غير الوجود الذاتي»[٧٠].

وانطلاقاً من هذه القاعدة الرؤيوية المشتركة بينهما، ينصرف بدوي إلى بيان التناظرات المفهومية والفكرية بين النزعتين: فكرة الإنسان الكامل (الصوفية) تناظر فكرة الأوحد (L'unique, Das Einzige) عند كيركغارد[٧١]؛ ومفهوم الوجود الماهوي في الوجودية يناظر مفهوم «الأعيان الثابتة» في التصوف[٧٢]؛ والقلق، الذي يكشف عن مفهوم العدم، عند هيدغر يكاد أن يكون معناه (هو) معنى القلق عند الشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانلي النقشبندي[٧٣]... إلخ. وهو يدرك صعوبة الاستطراد في بيان وجوه التشابه بين المنظومتين، وما يستتبعه من اتهامات بالتعسُّف في المقارنات[٧٤]، مثلما يدرك اضطراره لتأويل كلام الصوفية ـ لِعُسْرِ إمكان تبيُّنِ مقاصده[٧٥] ـ وهو يبحث له عن نظائر في الوجودية. لكنه، في الوقتِ عينِه، مقتنع شديد الاقتناع بفائدة هذا التحليل، الذي يقوم به، لأحوال الصوفية من زاويةِ رؤيةٍ فلسفية وجودية[٧٦]، ومقتنع بأن في الوسع «اتخاذ الصوفية العربية بمثابة كيركغارد عند الوجودية الأوروبية»[٧٧]. أما أسبابه لقول ما قاله ـ نافياً عن نفسه المغالاة والاعتساف في عقد المقارنات ـ فقد بسطها في هذا النص[٧٨] الذي نقتبسه على ما فيه من طول:

«ونحن نقرّر واثقين أن الصلة بين الوجودية المعاصرة وبين كيركغارد لا تزيد، كثيراً، عن الصلة بين الصوفية الإسلامية وبين المذهب الوجودي. إنما يسوقنا إلى هذا

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٨٩.

(٧٤) وكذا الاتهام «بالمغالاة في التأويل واغتصابِ مشابهات لا أصل لها من واقع النصوص». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٧٥) يبدي، في هذا المعرض، حسرته قائلاً: «الشيء الذي يؤسَف له حقاً في ما يتصل بالصوفية المسلمين هو أنهم كانوا **أغنى في المصطلح الفني منهم في العرض المذهبي**. ومن هنا كان جلّ اعتمادنا بالضرورة على هذا المصطلح، على ما في هذا من خطر، لأن التعريف بحكم تركيزه لا يسمح، جيداً، بمعرفة القصد الحقيقي لما يراد منه حقاً في تفصيلات الآراء. **لهذا نرانا مضطرين**، في تحليلنا هذا، **إلى اتخاذ سبيل التأويل في كثير من المواضع**، لأننا لا نملك من الوثائق ما ييسّر لنا طريقاً أوفى بالتحقيق الدقيق...». انظر: المصدر نفسه، ص ٨١ (التشديد من عندي).

(٧٦) والفائدة، عنده، تكمَن في «أن نقدّر هذه المذاهب الصوفية حقّ قدرها، **ونضفي عليها نوراً وهّاجاً من التفسير الوجودي الحديث**، حتى تتبدّى بكل ثرائها وقيمتها الحقيقية». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٩ (التشديد من عندي).

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

الظن أمران: الأوّل ضآلةُ تعمقنا للتصوف الإسلامي، وخصوصاً في عصوره المتأخرة، أي بعد القرن الرابع، مما لا يجعلنا نتصور، بدقة، إمكان وجود أوجُه تشابهٍ واتفاق بينه وبين مذهب معاصر لنا يقوم على مستلزمات روحية مفقودة أصولها في عالم الحضارة العربية. والثاني نسياننا لنشأة المذهب الوجودي عن فكر كيركغارد؛ فنتخذ من الصورة الحالية له [= يقصد للمذهب الوجودي] عند هيدغر حدّاً للمقارنة؛ وإلى ذلك ينبغي «أن ندخل في حسابنا عامل التطور في الفكر الأوروبي، لأن كيركغارد قد ابتدأ، بدوره، من هيجل الذي يمثل نقطة عليا من نقاط التطور الروحي الأوروبي».

*

تلك كانت محاولة من عبد الرحمن بدوي في التنظير؛ في التنقيب عن جذور النزعة الإنسانية والوجودية في التراث العربي الإسلامي (في التصوّف خاصة)، وفي التنقيب عن الصلات التي تصلها معرفياً بالفلسفة الوجودية. من النافل القول إنه سلك، في ذلك التنقيب وتلك المقارنة، مسلك المتأوّل، على ما اعترف ـ هو نفسُه ـ بذلك، لكن تأويله ليس فيه ما يطعن على محاولته، أو على شرعيتها. لِنَقُل إنه اجتهاد، وسبْرٌ شاق وصادق من رجُلٍ مسكون بفكرة الإنسان، في الفلسفات الحديثة، وبالبحث عن جذورها في تراث الإسلام. على أن شغفه بالتصوّف ـ كوجهٍ لشغفه بالوجودية ـ لم يُخْفِ عنه الحاجة إلى استدخال تراثه ضمن مشروعه لتاريخ الفكر. ولذلك عَرَض لتراث التصوف بأشكال من التناول مختلفة: التأليف والترجمة وتحقيق النصوص، في أفقٍ لم يَحِدْ عن طلبه والسعي إليه: البحث عن المعنى الإنساني.

ب ـ التأريخ للتصوف بحثاً عن المعنى الإنساني

وضع عبد الرحمن بدوي تأليفاً خاصاً بتاريخ التصوف الإسلامي[٧٩]. ولكن الكتاب اعتنى بتياراته الأولى، فاستكمله في تحقيقات أخرى عن التصوف[٨٠] من دون أن يستكملها هي الأخرى[*]. وكان، قبل ذلك بعام، قد تناول تجربة رابعة العدوية[٨١]،

---

(٧٩) بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني**.

(٨٠) منها: بدوي، **شطحات الصوفية**، وابن سبعين، **رسائل ابن سبعين**.

(*) في كتابه: **شطحات الصوفية**، أثبت بدوي في صدر كتابه عبارة «الجزء الأول»؛ وهو خاص بأبي يزيد البسطامي. لكنه لم ينجز جزءاً ثانياً في ما بعد ذلك.

(٨١) بدوي، **شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدوية**.

مستأنفاً ما بدأه من عرضٍ لتراث الصوفية الكبار (الحلّاج، السهروردي)[٨٢]. وما انقطعت علاقتُه بموضوع التأريخ للتصوف؛ إذِ استمرت من خلال ترجمته لمجموعة من دراسات المستشرقين عن «الإنسان الكامل في الإسلام»[٨٣]، وترجمته لكتاب آسين بلاثيوس عن ابن عربي[٨٤]، ناهيك بنشره **لرسائل ابن سبعين**[٨٥]. والحقّ أن ما كتبه بدوي عن التصوّف الإسلامي، وتياراته ومدارسه واتجاهاته، كان تأسيسياً في الفكر العربي المعاصر وغيرَ مسبوق. وهي ملاحظة لا ينال منها أن قسماً كبيراً من تلك الكتابات أتى في صورة مترجمات لنصوص مستشرقين كبار متخصصين[٨٦]، أو تحقيقات ونشْرات لنصوص الصوفية[٨٧]؛ فهذه كانت ـ أيضاً ـ إضاءات في غايةِ الأهمية ـ منه ومن المستشرقين ـ للخفيِّ والمطمور من التراث الصوفي الإسلامي.

ويزيد من قيمة تأْريخ بدوي للتصوّف أن صاحبه لم يكتفِ بعرض معطيات التصوف: مذاهبَ وتيارات ورجالات، فحسب، وإنما توقّف أمام النظام المفهومي للمتصوفة وقفة الفيلسوف الدارس، مسلّطاً الضوء على علائِقها ببعضها، وعلى ما بينها من فواصل وتمايزات في الدلالة، وعلى معانيها في سياقات الاستخدام عند المتصوفة، بل ـ أحياناً ـ عند الواحد منهم. ويكفي الرجوع إلى المدخل الذي وضعه لكتابه **شطحات الصوفية** ـ وهو دراسة متكاملة ـ ولمفهوم **الشطح**[٨٨] الصوفي، لتبيُّن

(٨٢) بدوي، **شخصيات قلقة في الإسلام**.

(٨٣) عبد الرحمن بدوي، **الإنسان الكامل في الإسلام: دراسات ونصوص غير منشورة**، دراسات إسلامية؛ ١١ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠).

(٨٤) بلاثيون، **ابن عربي: حياته ومذهبه**.

(٨٥) كان بدوي قد نشر من رسائل ابن سبعين: «رسالة النصيحة» أو «النورية»؛ «عهد ابن سبعين»؛ «الإحاطة»؛ ثم أتبعها برسائل أخرى جَمَعها ـ جميعُها ـ في كتابه: **رسائل ابن سبعين**، وعددُها إحدى وعشرون رسالة.

(٨٦) بالإضافة إلى الترجمات المشار إليها في الهامش (٨٣) و(٨٤)، نشر بدوي ـ قبل ذلك بكثير ـ ترجمة ثلاث دراسات (عن الفرنسية) في كتابه **شخصيات قلقة في الإسلام** هي: «سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران» (= لوي ماسينيون)، ص ١٧ ـ ٩٦؛ «دراسة عن المنحنى الشخصي لحياة: حالة الحلاج، الشهيد الصوفي في الإسلام» (= لوي ماسينيون)، ص ٩٩ ـ ١٤٦، و«السهروردي الحلبي، مؤسس المذهب الإشراقي» (= هنري كوربان)، ص ١٤٩ ـ ٢٠٩.

وإلى ذلك نشر «رسالة أصوات أجنحة جبرائيل» للسهروردي، التي ترجمها باول كروس من الفارسية إلى العربية، وترجم بدوي شرحها الفارسي، كما ترجم فصلاً من مقدمة هنري كوربان وباول كروس نشراها في **المجلة الآسيوية** (ص ٢١١ ـ ٢٣٩).

(٨٧) انظر خاصة، تحقيقاته لنصوص ابن سبعين، ونشره نصوصاً عن أبي يزيد البسطامي (غير منشورة) مثل كتاب **النور من كلمات أبي طيفور** (المنسوب إلى السَّهلجي)، وبدوي، **شطحات الصوفية**، ص ٥١ ـ ١٨٧، وترجمات للبسطامي في بعض كتب التاريخ. انظر: بدوي، **شخصيات قلقة في الإسلام**، ص ٢٠٣ ـ ٢٢٦.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٤٨.

قيمة تلك الوقفة الفلسفية على نظام الصوفية المفهومي؛ فالمدخل هذا أشبه ما يكون بمعجم لمفاهيم الصوفية (الوجد، الاتحاد، الحلول، السُّكر، الكشف، الأسرار، الولاية، الشطح...)، لكنه موضوع في سياقٍ تاريخيّ - لا في مَسْرَدٍ معجمي تعريفي - يسلّط فيه الضوء على تيارات الصوفية المختلفة، ونظرياتها في الوجود، ورجالاتها (البسطامي، الحلّاج، الجنيد، رابعة العدوية، ابن أدهم، الجيلاني، الرفاعي، ابن عربي...)، مع انحيازٍ واضح لأبي يزيد البسطامي(٨٩) في باب الشطح.

*

يتصل شغف عبد الرحمن بدوي بالتصوف والمتصوفة بعوامل **ثلاثة** متضافرة عنده: معرفية مدرسية، ونظرية، ووجدانية. أشرنا إلى الأول منها بما هو جزءٌ من مشروعه لكتابة تاريخ الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي، بنفَسِ مدرسي بيداغوجي(*). التأريخ للتصوف فقرة في نصٍّ كامل (التأريخ للفكر العربي)؛ لا ينفصل عنه، سنتحدث، باقتضاب، في العاملين الآخريْن مع بعضِ تفصيلٍ في الأخير منهما.

*

مع أن عبد الرحمن بدوي اعتنى بالتجربة الصوفية لبعض المتصوفة - كعناية أستاذه ماسينيون بتجربة الحلّاج في دراسته الشاملة والقيّمة عنه(٩٠) - على نحو ما تبدّى في كتابه عن رابعة العدوية، فإن أكثر ما شغله في تراث الصوفية هو تعبيرها النظري، لا وجهها الحياتي التفصيلي(**). لقد كان التصوف، في عُرف بدوي، فلسفةً أو أشبه ما يكون بالفلسفة. ومثلما درس علم الكلام وتيارات العقائد (من معتزلة وأشاعرة وباطنية:

---

(٨٩) يقول عنه مثلاً: «والحقُّ أن البسطامي قد أوفى على الغاية في باب الشطحيات، بحيث **كان الذين تلوه مجرّد مرددين لأقواله**، ولا نكاد نجد لديهم باباً جديداً أو توجيهاً خاصاً. **والحقّ أنهم صاروا جميعاً كَلّاً عليه. والحلّاج نفسُه، بالرغم من علوِّ شأنه، لم يكد يتجاوز الموضوعات** (Themes) **عينها التي طرقها البسطامي، بل هو أحياناً ينخنس عنه، ويتخلف عن جرأته**». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧ (التشديد من عندي).

ويقول فيه: «... **كلّ أخلاف أبي زيد إنما نسجوا على منواله**، وأقوالهم يمكن أن تندرج في نفس الأبواب التي ابتدعها وأطلق فيها القول. فكان، في الواقع، **أجرأ من عرفنا في الصوفية**؛ وكلّ هذا في إخلاص وحرارة وإيمان، من **غير تصنّع ولا دلال كما هو الشأن عند ابن عربي وجلال الدين الرومي**» (ص ٤٨) (التشديد من عندي).

(*) راجع الفقرة ٩ من «أوّلاً» من هذا الفصل.

(٩٠) Louis Massignon, *La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, 4 vols. (Paris: Gallimard, 1975).

(**) وإن كان بدوي قد تحلّى، في تجربته الحياتية، ببعض قِيَم الصوفية؛ من سعيٍ دؤوب في البحث عن المعنى الوجودي، ومن زهدٍ وتقشّف في المأكل والملبس، ومن نزوع إلى التفرغ والاعتكاف، ناهيك بالإحجام عن الزواج...

إسماعيلية ونصيرية) بحسبانها فلسفةً إسلامية[٩١]، لا كلاماً (على طريقة أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق في: **التمهيد**)، كذلك درس التصوف من وجهة كونه فكراً، وتأمّلاً، ونظرةً فلسفية في الوجود. وآيُ ذلك أنه قَرَنَهُ بالفلسفة الوجودية الحديثة والمعاصرة، وقبلها بالفلسفات المشرقية والفلسفة اليونانية. ولعلّ في الفصلين الأول والثاني[٩٢] من كتابه **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**، وفي مدخل كتابه **شطحات الصوفية**، ناهيك بـ **تاريخ التصوف الإسلامي**، الدليل القويّ على عنايته بالفكريّ والفلسفيّ في التصوّف. وهذا إنما يدلّ على شغف بدوي بالتراث النظري العربي، ويفسّر ـ في جانب آخر ـ لماذا تجاور التصوّف والفلسفة (والعلوم والمنطق) في مشروعه العلمي من دون تجافٍ أو تعارُض. لكن الذي قد يستعصي فهمه، في هذا المضمار، هو أن أكثر الصوفية فلسفيةً أو تفلسفاً ـ وهو محيي الدين ابن عربي ـ لم يحْظ من بدوي بتعاطفٍ أو كبيرِ عناية ـ ما خلا ترجمة كتاب آسين بلاثيوس[*] عنه ـ بل رأى في تفلسفه نقيصةً روحية[٩٣] تهبط بصوفيته عن معدّل صوفية الحلاج والبسطامي وآخرين!

تأخذنا هذه الملاحظة إلى العامل/ الدافع الثالث (في اهتمامه بالتصوف)، وهو العامل الوجداني. وهنا لا مناص من القول إن الهواجس الوجودية سكنت عبد الرحمن بدوي منذ شبابه المبكّر، وبَصمت بَصمتها على شخصيته التي لم تكد أن تبارح معقِلها الوجودي، الذي عُقِلت فيه منذ الشباب، على الرغم من تحوُّلات يقينياته الوجودية. لنترك، جانباً، أن بدوي استهلّ حياته الفكرية بأسئلة وجودية طرحها عليه الفكر الغربي، وتفاعل معها بكتابة نصوص عن نيتشه ومشكلة الموت والزمان الوجودي، ولننصرف إلى اللحظة التي بدأ فيها قلقُه الوجودي يعبّر عن نفسه من خلال نصوص التراث العربي الإسلامي، مكتشفاً فيه ينابيع جديدة لتغذية الروح. نحن نتحدث هنا، خاصة، عن كتابيْه: **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، و**شخصيات قلقة في الإسلام**.

---

(٩١) كتب بدوي في مقدمة كتابه مذاهب **الإسلاميين**، في الصفحة الثانية من التصدير: «... كتابنا هذا هو في الفلسفة الإسلامية وليس في تاريخ الفرق الدينية. ولهذا **لا يعنينا من الفرق الإسلامية غير الجانب الفلسفي، أو الفكري الخالص القائم على الاستدلال العقلي**» (التشديد من عندي).

(٩٢) بدوي، **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**، ص ١٣ ـ ١٠٧.

(*) راجع المعطيات في الهامش (٨٤) من هذا الفصل.

(٩٣) يقول عن ابن عربي إنه «كان مجرّد فيلسوف في الوجود، وليس في حياته، كما نعرفها، ما يدلّ على أنه حيَّ شيئاً من آرائه [= يقصد بدوي: عاشها في تجربة حياتية]. ولهذا لا تشوّقنا شخصيته... **فهو رجلٌ معرفتُه أكبر من روحه**. وهذا واضح خصوصاً في نزعته الإنسكلوبيدية الواضحة». انظر: بدوي، المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٥ (التشديد من عندي).

في مقدمة كتابه الأخير يكتب[٩٤]: «آنَ لنا أن ننفُذ إلى صميم الحياة الروحية في الإسلام ممثَّلةً في أولئك الذين أشاعوا سوْرةَ التوتّر الحيّ، مُعرضين عن الظاهر الساذج المستقيم إلى الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات. وهُم في هذا كلّه لم يكونوا معبّرين عن أنفسهم الخصبة وحدها، بقدر ما كانوا يتجسدون نوازع عامة يسري تيارها العنيف في الأمّة المؤمنة كلّها». لذلك يدعو إلى «الاحتفاظ بكل النزعات المتناقضة حتى يكون في حدّة توترها حياة غنية للدين الذي تقوم في أحضانه». أما الشخصيات التي تمثل، عنده، ذلك التوتر الحيّ فثلاثة: سلمان الفارسي، والسهروردي و ـ خاصةً ـ الحلّاج: «الشهيد الأكبر الذي قدّم دمه فداءً لهذا التيار الروحي»، من دون أن ينسى الشيعة؛ التي كان لها «أكبر الفضل في إغناء المضمون الروحي للإسلام، وإشاعة الحياة الخصبة القوية العنيفة التي وهبت هذا الدين البقاء قوياً، غنياً، قادراً على إشباع النوازع الروحية للنفوس، حتى أشدّها تمرُّداً وقلقاً».

التوتّر الحيّ، القلق، الباطن، النزعات المتناقضة... مفردات وجودية كان بدوي قد وقف ـ مطوَّلاً ـ على بعض معانيها في كتاب خصصه للفلسفة الوجودية[٩٥]، لكنه ـ هنا ـ يطالعها في نصٍّ إسلاميٍّ صوفي اكتشف فيه مستودعاً لهذه المعاني الإنسانية والوجودية. على أن بدوي كان، قبل إصدار هذا الكتاب (= **شخصيات قلقة**) بعامين، قد نشر كتاباً في تاريخ الإلحاد في الإسلام، تناول فيه أفكار الزندقة والزنادقة، متوسِّلاً نصوص مستشرقين عن ابن المقفع[٩٦]؛ وتناول فيه ظاهرة الإلحاد، كما عبّرت عنها نصوص ابن الراوندي[٩٧]، وجابر بن حيان[٩٨]، ومحمد بن زكريا الرازي[٩٩]. واللافت أن تصديره للكتاب حمل بصْماتِ نزعةٍ نيتشوية في تفكيره أفصحت عنها كلماته من غير تورية، ولم تكن الجرأة لتعوزه ـ أيضاً ـ كي يُخرِج إلى الناس كتاباً في الإلحاد أو ـ قل ـ في التعريف به، وبتياراته ورجالاته، ولا هي خانته حين قرّر أن ظاهرة الإلحاد «ظاهرة ضرورية النشأة في كل حضارة حينما تكون في دور المدنية»؛ فالإلحاد

---

(٩٤) هذه النقول من التصدير العام لكتاب بدوي، **شخصيات قلقة في الإسلام**، ص ٩ ـ ١٢.

(٩٥) بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية**.

(٩٦) ترجم بدوي عن الإيطالية فصلاً من بحث كتبه فرنسكو غابرييلي عن «مؤلفات ابن المقفع». انظر: بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ص ٥٣ ـ ٦٨، وترجم عن الألمانية دراسة لباول كرَوْس عن ابن المقفع (ص ٦٩ ـ ٧٨). كما ترجم عن الإيطالية تعليقات كَرْلو ألفونسو نَلينو عن ابن المقفع وابنه (ص ٧٩ ـ ٨٦).

(٩٧) ترجم بدوي عن الألمانية دراسة لباول كرَوْس عن ابن الراوندي، ونشرها في: المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ٢١٩.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٢١ ـ ٢٢٩.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٠ ـ ٢٦٣.

«نتيجة لازمة لحالة النفس التي استنفدت كل إمكانياتها الدينية، فلم يعُد في وُسعها بعدُ أن تؤمن». وهكذا «إذا كان الإلحاد الغربي، بنزعته الديناميكية، هو ذاك الذي عبّر عنه نيتشه حين قال: «لقد مات الله»؛ وإذا كان الإلحاد اليوناني هو الذي يقول: «إن الآلهة المقيمين في المكان المقدس قد ماتت»، فإن الإلحاد العربي ـ وهو الذي يعنينا في هذا الكتاب ـ هو الذي يقول: «لقد ماتت فكرة النبوّة والأنبياء». أما لماذا النبوّة والأنبياء بالذات، فلأن «الدين والتدين عامة إنما يقومان على فكرة النبوّة والأنبياء»، ولذلك فإن الإلحاد لا بد أن يتجه إلى القضاء على هذه الفكرة التي تكوِّن عَصَبَ الدين وجوهرَه لدى تلك الروح»[100]. والأهم من هذا التقرير أن بدوي يُدخل في جملة «العوامل المساعدة»[*] على انتشار ظاهرة الإلحاد «نزعة التنوير التي نشأت في العالم العربي الإسلامي كنتيجة لانتشار الثقافة اليونانية»، بعد فشوّ الثقافة الفارسية، ولذلك «ما كانت حركة ابن المقفع وابن الراوندي وابن زكريا الرازي إلّا امتداداً لنزعة التنوير الفارسية هاتيك»[101].

الوجدان القَلِق، الذي كانَهُ وجدان بدوي، عبَّر عن سؤاله الوجودي ـ ابتداءً ـ من خلال لغةٍ نيتشوية، قبل أن يعرج على التصوف واجداً فيه ضالته. ولعلنا لا نتزيد حين نعزو ذلك القلق والتوتر الحيّ إلى الواقع قبل النصوص (= نصوص الوجودية والصوفية)؛ ونعني بذلك الشروط التاريخية التي كتب فيها بدوي ما كتبه، والتي دفعته إلى الوجودية ثم التصوف تالياً. ولم يجانب يوسف زيدان الصواب حين كتب[102]: «يبدو لي أن الحرب العالمية الثانية قد تمخضت عن شعور الحسرة لدى عبد الرحمن بدوي... كان يتمنى، في قرارة نفسه، أن يعاد تشكيل العالم؛ فوجد العالم يتشكل بالفعل، ولكن على غير ما تمناه؛ فقد تحطمت الروح الألمانية الوثابة التي طالما أُعجِب بها».

٣ ـ في المنهج

يذهب حسن حنفي[103] إلى أن عمل عبد الرحمن بدوي يغلب عليه «منهج العرض، عرض المادة العلمية دون تدخّل من المؤلف بالنقد أو التطوير أو القراءة،

---

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

(*) العامل الأساس ـ للتذكير ـ هو استنفاد الروح إمكانياتها الدينية نتيجة التطور الحضاري.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٩.

(١٠٢) يوسف زيدان، «من تاريخ الإلحاد إلى تاريخ التصوف: قراءة في أعمال عبد الرحمن بدوي،» في: عطية، **دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي**، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(١٠٣) حنفي، «الفيلسوف الشامل،» ص ٢٦.

كما هو الحال في التأليف المدرسي». في الملاحظة كبيرُ تحيُّفٍ وإجحاف إن كان مدارُها على تأليف بدوي برمّته، لكنها تصحّ حين تقصد ـ حصراً ـ الكتب التي أرادها تعليمية مدرسية. والحقّ أن بدوي ما اكتفى بالعرض، كما ادّعى حنفي، وإنما أحاط مادته بالإضاءات التاريخية والنقدية، وكان يُسرف ـ أحياناً ـ في نقد المستشرقين وتخطئة الباحثين والمحققين في عملهم على نصوص التراث العربي الإسلامي. صحيح أن منهجه منهج مؤرخ الأفكار، لكن هذا الموقع يرتّب عليه التزامات علمية لا يستطيع أن يحيد عنها إلا بالتضحية بقيمة الموضوعية، وهي درّة تاج البحث العلمي. وقد أدرك بدوي ذلك حين كتب(١٠٤)، في مقدمة كتابه **مذاهب الإسلاميين**: «والتزمت النزاهة التامة في العرض، أعني المنهج الفيلولوجي المحض، دون أن أتعرض للحكم لها أو عليها، فهذا أمرٌ ليس من شأني الخوض فيه، فما أنا إلّا مؤرخ الأفكار وحسب، وليس لمؤرخ الأفكار أن يتخذ موقفاً خاصاً ايديولوجياً بإزائها، وإلّا جانَبَ الأمانة وحاد عن الموضوعية، وتلونت أحكامُه بلون ميوله». وبقطْع النظر عمّا إذا كان مؤرخ الأفكار محايداً في تأْريخه، ممسكاً عن التدخل الإيديولوجي في مادته(*)، أم هو لا يملك الحياد التام أمام موضوعه، فإن الفارق كبير بين من يتوخى التأْريخ حصراً ـ على الرغم مما يلابسه من تدخل إيديولوجي مقنَّع ـ ومن يزيد على التأريخ بإصدار أحكامٍ معيارية. وثمة فارق بين مَن ينحصر تدخّله الإيديولوجي في نطاق تظهير لحظةٍ ثقافية ما(١٠٥)، والتأريخ لها، بوصفهما (= التظهير والتأريخ) ردّاً على فِعْلِ طمسٍ إيديولوجي لها من قِبَل مؤرخي الفكر، ومن يتسع نطاق تدخله إلى حدود الانتصار لها على غيرها.

---

(١٠٤) بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، الفقرة الأخيرة من التصدير.

(*) نحن نعلم أن اختيار المادة بعينها ـ وأحياناً دون أخرى ـ وطريقة عرضها، وآليات الإظهار والطمس الملازِمة للعرض...، صورٌ مختلفة من التدخل الإيديولوجي للباحث في موضوعيه؛ فقد تجري بشكلٍ موعىً به، وقد تأتي على نحوٍ غيرِ موعىً به.

(١٠٥) كتب بدوي في تصديره لنصّ **فضائح الباطنية** للغزالي: «لا نريد التوسع في هذا التصدير لأننا عزمنا على كتابة تاريخ الباطنية، بمختلف فروعها في الإسلام، اعتماداً على ما تيسّر لنا الاطلاع عليه من كتب أصحابها من ناحية، وعلى الردود عليها من ناحية أخرى؛ لأن مذهب الباطنية لعب دوراً خطيراً، ليس فقط في التاريخ السياسي، بل وخصوصاً في التاريخ الروحي للإسلام منذ القرن الثالث الهجري، ولا يزال أنصاره، حتى اليوم، بين الإسماعيلية في الهند وباكستان وأفريقيا الشرقية، والدروز في سوريا ولبنان، والمذاهب المشهورة العديدة المنشقة على الإسلام». الغزالي، **فضائح الباطنية**، ص يه. ولقد أرّخ بدوي للباطنية ـ فعلاً ـ في الجزء الثاني من **مذاهب الإسلاميين**، وتضمّن تأريخه مدخلاً عاماً. انظر: بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ص ٧٥١ ـ ٨٢٧، وفصلاً عن الإسماعيلية (ص ٨٣١ ـ ١١٦٦)، وفصلاً عن النصيرية (ص ١١٦٩ ـ ١٢٥٠)، و ـ في تضاعيف الجزء الثاني ـ تأريخٌ للقرامطة والدروز.

لكن بدوي ما اكتفى، منهجاً، بالعرض والإضاءة التاريخية للمادة الفكرية المؤرَّخ لها، وإنما سلك مسلكاً تحليلياً نقدياً للموضوعات التي اشتغل عليها؛ وأكثر عمله، في هذا الباب، كان على دراسات المستشرقين لتراث الإسلام، ومناهجهم في تلك الدراسات. ويمكن للقارئ أن يأخذ عن ذلك فكرةً موسّعة بالرجوع إلى بعض كتبه عن الغزالي[١٠٦] وابن رشد[١٠٧] وابن خلدون[١٠٨]، وإنْ هو ظلّ فيها متمسكاً بمناهج المستشرقين الألمان (كما سيأتي بيان ذلك)، الذين ظل يذْكُر لهم فضلَ التزام المنهج التاريخي. وإذا كان من النافل القول إن بدوي تأثر بالمستشرقين، كبيرَ التأثر، في مناهجهم الدراسية وطرائق عملهم على النصوص أو في التاريخ الثقافي ـ حيث تبينت آثارهُم وتأثيراتهم فيه في تحقيقه نصوصَ التراث العربي الإسلامي، وفي احتذائه أساليبهم في ذلك، على نحو ما اعترف به هو نفسه في غير مناسبة ـ فإن واحداً من أسباب هجومه على معاصريه من المحققين العرب أن الأخيرين لم يكتسبوا الدرس العلمي التاريخي من المستشرقين، ومن منهجهم الفيلولوجي[١٠٩] في قراءة النصوص، في نظره، فأساؤوا[١١٠] التعامل مع تلك النصوص أبلغ الإساءة! ولا تكاد كتابات بدوي أن تخلو من تشنيعٍ على انصراف الدراسات العربية (= المكتوبة بالعربية) عن النقد التاريخي والمنهج التاريخي؛ إذْ كلاهما (النقد التاريخي ومنهج التاريخ) لم ينفذا بعد النفاذ الكافي في الدراسات العلمية بالعربية... وجلّ ما نشر في العربية، حتى الآن، من أبحاث تاريخية أو تحقيق لنصوص عربية مصاب **بآفة مستعصية من جرّاء هذا الافتقار إلى المنهج في دراسة التاريخ وتحليل النصوص**»[١١١].

---

(١٠٦) بدوي، **مؤلفات الغزالي**.

(١٠٧) ابن رشد، **تلخيص الخطابة**.

(١٠٨) بدوي، **مؤلفات ابن خلدون**.

(١٠٩) لم يستخدم بدوي المنهج الفيلولوجي في تحقيق النصوص فحسب، بل حتى في تاريخ الفكر كما اعترف، هو نفسه، في تصديره كتابَه **مذاهب الإسلاميين**.

(١١٠) يبرّر بدوي، في تصديره كتاب ابن مسكويه **الحكمة الخالدة**، تحقيقَه النص بالإساءات التي تلحق النصوص من عمل محققين مدّعين، يجهلون المناهج الحديثة في التحقيق، مهاجماً إيّاهم بأقسى الألفاظ، ذاهباً إلى أنه سيتجنّب «ذلك **الترخّص الإجرامي** في تغيير النصّ، ابتغاء **تصحيح** مزعوم فرضه **الجهل**، وأملاهُ **ضيق الثقافة**، وهو الترخص المنتشر في البلاد العربية والشرقية، في هذه الأعوام الأخيرة، لكل ما كان يمكن أن يتصور منهم غير هذا. وهم الذين **لم يعرفوا المناهج الفيلولوجية، ولا ثمار الدراسات الكلاسيكية**، التي أنفق فيها العلماء الأوروبيون أجيالاً متطاولة» انظر: ابن مسكويه، **الحكمة الخالدة: جاويدان خرد**، ص ٧ (التشديد من عندي).

(١١١) عبد الرحمن بدوي، **النقد التاريخي** (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨١)، ص ٩ ـ ١٤ (التشديد من عندي).

يُطلعنا هذا النوع من النقد الحادّ من بدوي للباحثين العرب، والمحققين، على نمط اختياراته المنهجية (= المنهج التاريخي النقدي)، وعلى يقينيات معرفية لم يَجِد عنها إلّا في العقدين الأخيرين من عمره، ومنها أن الدراسات الاستشراقية هي نموذج الدراسات العلمية الذي يجب أن يُستلهم ويُحتذى في الفكر العربي لتتأسَّس عليه إسلاميات رصينة. هذا ما يفسّر لماذا أمعن في ترجمة دراسات كبار المستشرقين، من الألمانية والفرنسية والإيطالية إلى العربية، ولماذا عرّف بهم في بعض كتبه ـ في شكل تراجم ـ وفي الموسوعة المكرّسة لهم، ولماذا أطنب في كيْل المدائح لهم في غير مناسبة[112]، مبيّناً ـ بالقرائن والشواهد ـ ما أسدوه من خِدْمات علمية للتراث العربي، وما نفضوا عنه الغبار من كنوز مطمورة[113] كانت في غياهب النسيان. فَعَل ذلك في الوقتِ عينِهِ الذي كان يتعرض فيه الاستشراق والمستشرقون للتشنيع عليهم، واتهامهم بالكيد للعرب والمسلمين، من التيارت الأصالية في الفكر العربي المعاصر.

طريقة عمل بدوي في الدراسة والتحقيق هي عينُها طريقة عمل المستشرقين الكبار: التبحُّر العملي، والنقد التاريخي. لوصف هذه الطريقة، سنأخذ **نموذجين** من العمل، وأمثلة من كتبه عن النموذجين؛ يتعلق النموذج الأول بالتحقيق في صحّة المصادر وتبويبها؛ ويتعلق الثاني بالتحقيق استناداً إلى نسخ عدّة من المخطوطات، مع التعريف التفصيلي بكلّ مخطوط.

نكتفي من **النموذج الأول** بعيّنةٍ من كتابيْن له، هما: **مؤلفات الغزالي**، و**أفلاطون في الإسلام**؛ ففي الأول منهما[*]، وعلى طريقة التنقيب عند المستشرقين، بوَّب بدوي عمله على مؤلفات الغزالي على نحوٍ تعقَّب فيه أحوال المخطوطات وفهارسها في المكتبات الوطنية العالمية (ص ٣٢ ـ ٤٣)، وفهارسَها العربية والتركية والفارسية (ص ٤٤ ـ ٤٧)؛

---

(١١٢) انظر، مثالاً لذلك، مدْحُهُم وذكْرُ فضلهم في التنقيب والكشف عن تاريخ العلوم العربية في: بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، ص ١٧.

(١١٣) انظر، مثالاً لذلك، استعراضه المفصَّل لدراسات المستشرقين، منذ القرن التاسع عشر، لتراث أرسطو في العربية. انظر: بدوي، **مخطوطات أرسطو في العربية، ويليه مقالة اللام وكتاب المقولات لأرسطو**، ص ٧ ـ ١٣، واستعراضه دراساتهم وتحقيقاتهم لنصوص العلم العربي في: بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، في فروعه كافة: **الكيمياء** (ص ١٧ ـ ٢٢)؛ **الطب** (ص ٢٢ ـ ٢٨)؛ **علم الحيوان والطب البيطري** (ص ٢٨ ـ ٣٠)؛ **الصيدلية والعقاقير** (ص ٣٠ ـ ٣٥)؛ **النبات والفلاحة** (ص ٣٦ ـ ٣٨)؛ **الرياضيات** (ص ٣٩ ـ ٤٢)؛ **الفلك** (ص ٤٣ ـ ٤٨)؛ **الفيزياء** (ص ٤٨ ـ ٥٠)؛ **الميكانيك والآلات** (ص ٥٠ ـ ٥٢)؛ **الأحجار والمعادن** (ص ٥٢ ـ ٥٤).

(*) سنشير إلى الصفحات في المتن من باب الاختصار.

وقسَّم فيه تلك المؤلفات إلى «كتب مقطوع بصحة نسبتها إلى الغزالي»، مرتبةً حسب تسلسُل تأليفها، وعددها تسعة وستون كتاباً (ص ٣ ـ ٢٣٨)؛ و«كتب يدور الشك في صحة نسبتها إلى الغزالي»، وعددها ثلاثة وعشرون (ص ٢٤١ ـ ٢٧٦)؛ و«كتب من المرجح أنها ليست للغزالي»، وعددها واحد وثلاثون (ص ٢٧٨ ـ ٣٠٢)؛ و«أقسام من كتب الغزالي أفرِدت كتباً مستقلة» وعُنْونت بعناوين مغايرة لعناوين الكتب الأصل، وعددها ستة وتسعون (ص ٣٠٥ ـ ٣٥١)؛ و«كتب منحولة»، وعددها ثمانية وأربعون (ص ٣٥٥ ـ ٣٨٨)؛ و«كتب مجهولة الهوية»، وعددها مئة وستة (ص ٣٩١ ـ ٤٢٦)؛ و«مخطوطات موجودة ومنسوبة إلى الغزالي»، وعددها خمسة وسبعون (ص ٤٢٩ ـ ٤٦٨)؛ ناهيك بفهرست لمؤلفات الغزالي في المصادر العربية القديمة (ص ٤٧١ ـ ٥٥٠). وفي كلّ باب من أبواب كتب الغزالي: الصحيح نسبتُها إليه، والمشكوك في صحة نسبتها، والمنحولة، والمجهولة...، يقف بدوي عند كل مؤلَّفٍ معرِّفاً به في مخطوطاته المتنوعة والمختلفة، ومعرِّفاً بموضوعه ومضمونه، مثلما يفعل ـ في العادة ـ أي محقق ومنقب من المستشرقين المدققين الكبار.

ويفعل الشيء نفسَه في الثاني منهما؛ يقدّم نصوصاً لأفلاطون، صحيحة ومنحولة، تُرجمت إلى العربية في القرنين الثالث والرابع للهجرة، وينشر ـ في القسم الأول المتعلق بـ «أفلاطون الصحيح» ـ نصّاً للفارابي عن: **فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أوّلها إلى آخرها** (ص ٥ ـ ٢٥)، نسْخاً عن مخطوط أيا صوفيا، ويُحَشّي على النصّ بهوامش شارحة، أو مدقِّقة في الاصطلاح وفي الترجمة، ثم يُتْبع ذلك بملاحظات تفصيلية على نشْرةِ ـ وترجَمةِ ـ فرانتس روزنتال ورتشرد فلتسر لنصّ الفارابي وعلى نصّ الفارابي (ص ٢٨ ـ ٣٣)؛ وكذلك يفعل في نشر **تلخيص نواميس أفلاطون** لأبي نصر الفارابي (ص ٣٤ ـ ٨٤)، وغيره من النصوص التي نشر في الكتاب. ويظل في ذلك كلّه أميناً للمنهج الفيلولوجي وطرائق عمل المستشرقين على النصوص. ويمكن التنفيل في التمثيل على طريقة عمله بكتب أخرى له[114]، لكن الكتابيْن الموماً إليهما يكفيان كنمذجة لما نبتغي بيانه.

ونكتفي من **النموذج الثاني** بالإشارة إلى أن بدوي لم يُقْدِم على تحقيق نصٍّ من دون الرجوع إلى نسخ مخطوطه التي وقع عليها عِلْمُه في المكتبات العالمية، أو المحفوظة

---

(١١٤) للمزيد، يمكن الرجوع إلى كتب أخرى لعبد الرحمن بدوي مثل: بدوي، **مخطوطات أرسطو في العربية، ويليه مقالة اللام وكتاب المقولات لأرسطو**؛ وتحقيقه لنصّ **تلخيص البرهان** لابن رشد، ولنصّ **تلخيص الخطابة** لابن رشد... إلخ.

نسخٌ منه عند بعض أصدقائه من المستشرقين[١١٥]، ومقارنة بعضها بالبعض الآخر. ولقد يطول بنا المقام إن نحن شئنا استعراض عمل بدوي على النصوص التي حقّقها، وعلى العدد الهائل من نسخ المخطوطات التي ضاهى بينها لإعادة تركيب النصّ. ولكن يمكن الرجوع إلى بياناته التفصيلية عن نسخ المخطوطات التي اشتغل عليها، أو استند إليها، في عمله على أرسطو في العربية[١١٦]، أو على أفلاطون في الفكر الإسلامي[١١٧]، أو على الغزالي[١١٨]، ابن سينا[١١٩]، وابن رشد[١٢٠]، وابن خلدون[١٢١]، وغير هؤلاء ممّن حقق نصوصهم، أو أعاد نشر بعضها نشرةً علمية، على القواعد الاستشراقية.

*

انطلاقاً من هذه الخلفية المنهجية يسعنا فهم إلحاح بدوي المستمر على التمسك الحازم بالتقاليد العلمية الصارمة في التحقيق، وإجادة قراءة المخطوطات[١٢٢]، ونقده الحادّ لكل من حاد من الباحثين عن هذه الجادة التي شقَّها التبحر الاستشراقي. على أن نقده ما انصرف ـ حصراً ـ إلى الباحثين والمحققين العرب فحسب، مثلما يذهب إلى ذلك كثيرون، وإنما طال المستشرقين أيضاً. ولست أقصد، هنا، نقده لهم في أواخر حياته، حين بدأ ينفصل عن أطروحاتهم حول الإسلام بمناسبة دفاعه عن القرآن[١٢٣]

---

(١١٥) يذكر بدوي، مثلاً، أنه استعان في نشره نصّ النور من كلمات أبي طيفور (المنسوب للسهلَجي) بمخطوط يملكه لوي ماسينيون ضاهاهُ بالمخطوط المتوفر بمكتبة الأوقاف في بغداد. انظر: بدوي، **شطحات الصوفية**، ص ٥١.

(١١٦) بدوي، **مخطوطات أرسطو في العربية، ويليه مقالة اللام وكتاب المقولات لأرسطو.**
انظر، مثلاً، قائمة مخطوطات «الكتب المنطقية» و«الكتب الطبيعية» الأرسطية المترجمة ـ قديماً ـ إلى العربية، والموجودة نسخ عدة منها في مكتبات العالم الوطنية (ص ١٣ ـ ٢٩). والملحوظة هذه تنطبق على الهوامش الخمسة التالية.

(١١٧) بدوي، **أفلاطون في الإسلام.**

(١١٨) بدوي، **مؤلفات الغزالي.**

(١١٩) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **كتاب المباحثات**، تحقيق عبد الرحمن بدوي.

(١٢٠) ابن رشد، **تلخيص الخطابة.**

(١٢١) بدوي، **مؤلفات ابن خلدون.**

(١٢٢) يتحدّث بدوي، باستفاضة، عن منهجه في النشر، وحرصه على الدقّة في قراءة المخطوطات، حيث «ليس الأمر في النشر أمرَ عدد المخطوطات وكثرة اختلافات القراءة؛ إنما المهم أن تقدّم للناس ـ على أساس ما تيسر من مخطوطات، قَلّت أو كثرت أو كانت وحيدة ـ نصّاً جيداً يحاكي تماماً ما في الأصول المخطوطة بعد تدبُّرها تمام التدبّر». ويهاجم هجوماً عنيفاً من يسميهم الناشرين المزعومين ممن يسيئون قراءة المخطوطات ناسبين «التحريف» فيها إلى النُسّاخ. انظر: ابن سينا، **كتاب المباحثات**، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(١٢٣) انظر: Abdurrahman Badawi, *Défence du Coran contre des critiques* (Paris: L'unicite, 1989).

وعن نبيّ الإسلام[١٢٤] في وجه المنتقدين، وإنما أقصد نقدَهُ عملَهم على النصوص حين يزيغ عن جادّة القواعد العلمية للتحقيق؛ لقد ميَّزَ طريقته في الاشتغال على مؤلفات الغزالي، مثلاً، من طريقة اشتغال غيره من الدارسين الغربيين بالقول[١٢٥]: «وضعنا الأساس الفيلولوجي لكل بحث يتعلق بهذه المؤلفات»، مبيّناً مَواطن الاختلاف في طريقة الاشتغال بينه والمستشرقين في الموضوع[١٢٦]؛ مثلما علّق تعليقاً نقدياً حاداً على عمل محققٍ محترف، مثل موريس بويغ، داعياً إلى إعادة نشر النشرات[١٢٧] التي أصدرها (تحقيقاته في الفلسفة) وفقاً للقواعد العلمية.

(١٢٤) انظر: Abdurrahman Badawi, *Défence de la vie du prophèt Muhammed contre ses détracteurs*, Collection Islamica; 2 (Paris: Edition Afkar, 1990).

(١٢٥) بدوي، **مؤلفات الغزالي**، ص ١٩.

(١٢٦) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

(١٢٧) ابن سينا، **كتاب المباحثات**، ص ٢٣ ـ ٢٤.

القسم الثالث

نقد التراث ـ الطلب الإيديولوجي

الفصل السادس

المقاربة المادية التاريخية:
(طيب تيزيني وحسين مروّة)

بدأت أولى استعمالات المنهج المادي التاريخي (=الماركسي)، في الفكر العربي، في سنوات الستينيات من القرن العشرين: في الدراسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتاريخية، في سياق ازدهار الفكر الماركسي في الغرب الأوروبي، بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، واختراقه أسوار الجامعات حديثة النشأة في الوطن العربي، وتزامناً مع نهوض حركة طلابية وشبابية متأثرة بأفكار الثورة الاجتماعية وحركات التحرر الوطني في «العالم الثالث». ومع أن الشيوعية الحزبية العربية أقْدم نشأةً، وتعود إلى عشرينيات القرن عينه، إلّا أنها ما تركتْ أثراً ذا بال في مجال الكتابة والتأليف والبحث العلمي، وما كانت مساهمتُها تتعدى تدبيج البيانات السياسية والتقارير الحزبية. وحين بدأت موجة التأليف العربي الآخذ بالمنهج المادي التاريخي في الامتداد وشمول مجالات مختلفة كالنقد الأدبي (محمود أمين العالم، عبد العظيم أنيس، غالي شكري...)، وعلم الاجتماع (أنور عبد الملك)، والاقتصاد (سمير أمين، إسماعيل صبري عبد الله...)، والفكر السياسي (أنور عبد الملك، صادق جلال العظم، ياسين الحافظ...)، والفلسفة (إلياس مرقص، محمود أمين العالم...)، لم تكن مفاهيم المادية التاريخية قد دخلت بعد مجال الإسلاميات والدراسات التراثية. وقد تأخّر دخولُها ذلك الميدان إلى الهزيع الأخير من عقد الستينيات من القرن الماضي.

كانت النكسة التي تعرضت لها فكرة الثورة، في أعقاب هزيمة العام ١٩٦٧ وانكسار المشروع القومي، حاسمةً في رفع معدّل انتباه مثقفي اليسار وباحثيه إلى مسألة التراث؛ فلقد كشفتِ النكسةُ تلك عن فشل مشروع الحداثة في تخطي مواريث الماضي في الاجتماع والثقافة، وزاد من ثقل الشعور أن أفكار الأصالة انبعثت من جديد، بعد طول انكفاءة، وتكاثرت النصوصُ المنشورة التي تروّجها، وأصبح **الصراع على التراث**، وعلى الإسلام، واحداً من الجبْهات المتقدمة في المعركة الثقافية المحتدمة بين الأصاليين والحداثيين. ولقد ترسخ، في ذلك الحين، شعور عميق، لدى مثقفي اليسار من النخبة الحداثية، بأن مساهمة التيار الليبرالي العربي في دراسة التراث، ومزاحمة التقليديين فيه، لم تكن خياراً عقيماً، ولا مضْيعة للوقت، بل حاجة موضوعية نجح التيار ذاك ورموزه الكبار (فرح أنطون، جرجي زيدان، طه حسين، محمد حسين هيكل، أحمد أمين...) في الاستجابة لها. ولكن بمقدار ما كان ذلك إنصافاً لمساهمة تيار الليبرالية العربية، من يسارٍ عربي متمرّد عليها، مُعْلنِ الخصومةَ معها، متّهِم إياها بالقصور وبالتواطؤ مع الإقطاع (؟)، كان ـ في الوقت عينِه ـ يؤاخذ على تلك المساهمة تواضعَها في الأهداف التي رسمتها لعملها الفكري على التراث، وتردُّدَها في إعمال مناهج البحث المناسبة.

وإذا كان الباحثون العرب الجدد من مثقفي اليسار ـ لحظتئذ ـ قد وضعوا على عواتقهم أن ينهضوا باستكمال الورشة العلمية التي دشنتها الليبرالية الثقافية العربية، في فترة ما بين الحربين، فيذهبوا بها إلى آفاق إيديولوجية (ثورية) ومعرفية (مادية تاريخية) غير مطروقة، فإن هدفاً آخر ضمنيّاً ـ لم يفصح عن نفسه دائماً بالوضوح الكافي ـ كان في أساس عمل هؤلاء الباحثين، هو **إثبات شرعية الأفكار الثورية والمادية الحديثة**، التي يتبنّونها، بردها إلى «أصولها» في الثقافة العربية الكلاسيكية أو في تراث الحركات الإسلامية الثورية. ولقد كان ذلك، في وجهٍ من وجوهه، محاولةً في الردّ على اتهامات دعاة الأصالة لمثقفي الحداثة بالتغربُن وبالانفصال عن الجذور، والغربة عن تاريخ الإسلام. ولما كانت قضية الباحثين العرب الماركسيين في التراث هي الدفاع عن رؤية مادية وجدلية إلى العالم، مستَمَدّة من الفلسفة الماركسية؛ ولما كان التعبير عن تلك الرؤية يجُرّ عليهم اتهامات بالإلحاد أو بنشر أفكارٍ تُجَافِي نظرة الإسلام إلى الطبيعة والوجود، فقد وجدوا أنفسهم مدفوعين إلى البحث، في تراث الإسلام، عن مقدمات، أو «إرهاصات» مادية ـ كما يسميها طيب تيزيني ـ تبرّر لهم القول إن ماديتهم ليست مستوردة من خارجٍ، وإنما لها جذور في تاريخنا الثقافي، وأنهم لا يقِلّون أصالة عن المحافظين، ولا أقلّ وفاء للتاريخ العربي الإسلامي منهم.

وقد يجوز أن يقال إن اقتحام ميدان الدراسات التراثية بالمنهج المادي التاريخي هو الأجرأ في في اشتغال الحداثيين على موضوع التراث؛ فهو أدخل إلى ميدان البحث مفاهيم لم يكن سهلاً على القوى المحافظة أن تستسيغها، مثل العوامل المادية (الاجتماعية والاقتصادية) في تفسير ظواهر تاريخية وثقافية لا تَقْبَل التفسير، عند هؤلاء، إلّا بالعوامل الروحية أو الثقافية؛ وهو أخضع ظواهر الاجتماع والثقافة في الإسلام لتعليلٍ سياسي لم يكن يرى فيه المحافظون سوى إنزالٍ لتلك الظواهر إلى نصابٍ بشري عادي. ثم إنه زاحمهم في تسييس التراث والاصطفاف داخله من موقع معارض، وتكريس فكرة الصراع والتعدد في الإسلام على حساب روايةٍ «وحدوية» عنه التزَمها المحافظون وأشاعوها في كتاباتهم.

وكما كانت قراءات الباحثين الماركسيين العرب للتراث غير مألوفة في مجال الإسلاميات، لأنها أخذت برؤية مادية لظواهر الفكر ورؤية تاريخية لظواهر الاجتماع، كان جهازها المفاهيمي غير مألوف في ميدانٍ بَدَا ـ لكثيرين ـ غير ملائم لتطبيقه؛ إذ لم يكن يسيراً على تياراتٍ من الفكر العربي عدّة ـ محافظة وليبرالية ـ أن تهضم استعمال مفاهيم من قبيل الطبقة، والصراع الطبقي، وعلاقات الإنتاج الرأسمالية، والبرجوازية، والمادية، وسواها في تحليل التاريخ والفكر العربيين في العهد الكلاسيكي («الوسيط»). وقد عَدَّت ذلك شذوذاً عن قواعد البحث العلمي، وإسقاطاً غيرَ مشروع، وحكمت على المقاربة المادية التاريخية ـ من ثمة ـ بالعقم والضحالة. ومع أن كثيراً من الدارسين أولاء راجعوا الكثير من منطلقاتهم النظرية، وخففوا من وطأة استعمال مفاهيم ماركسية على حقلٍ تاريخي ومعرفي، قد لا يكون ملائماً تمامَ الملاءَمة، كما سيفعل طيب تيزيني في ما بعد(*)، إلّا أن هذه المقاربة فتحت أمام البحث العلمي في التراث آفاقاً جديدة **بإدخالها التاريخ في جملة العوامل المفسِّرة لتاريخ الفكر**، وكانت جِدَّتها مؤكَّدة في اللحظة الزمنية التي ظهرت فيها: بداية عقد السبعينيات من القرن العشرين.

وقد لا تبدو هذه المقاربة، اليوم، مقنعة منهجيّاً وعلميّاً، مع تطور أدوات البحث العلمي في مجال تاريخ الفكر والإسلاميات، لكنها ـ بمعيار التطور والتراكم ـ كانت لحظة معرفية ضرورية لتجهيز مجال الدراسات التراثية بأدوات أكثر إجرائية لفهم كثير من ظواهر الإنتاج الثقافي العربي في العهد الكلاسيكي، كما أن الباحثين الذين ارتبط

(*) في الأجزاء اللاحقة من مشروعه نفسه.

اسم هذا المنهج بهم ـ وخاصة طيب تيزيني وحسين مُرُوَّة ـ كانوا من أكثر الدارسين العرب معرفةً للتراث وتحسُّساً لأهمية التفكير في تاريخه وقضاياه برؤيةٍ جديدة.

أوّلاً: التراث والثورة

صدرت كُتُبٌ عدّة، في سنوات السبعينيات والثمانينيات، تحمل عناوينُها اقتراناً بين التراث والثورة[1]، أو تعريفاً تأشيريّاً للصلة بينهما بما هي تلازمية. وكان في وضعها على هذا النحو بعضُ الاعتراف، من مؤلفيها، بأن العلاقة بالتراث لم تنقطع على الرغم من جراحات الحداثة الاجتماعية والثقافية، منذ القرن التاسع عشر، وأن هذا لم يدخل إلى المتحف ليُخْبِر عن زمنه الذي مضى، أو عن مستوى المعرفة في ذلك الزمن، وإنما تجدَّدَ وجوداً وفاعليةً في زمن ممتدّ لاحق، بل وبات يملك أن يستعير لنفسه دوراً في هذا الزمن الجديد: سلباً أو إيجاباً. وهكذا، فالمعركة على هذا التراث اليوم تعني، بالنسبة إلى مثقفي الحداثة من اليساريين، المعركة على توظيفه لخدمة أغراض التقدم، في مقابل توظيفٍ آخر له، من الخصوم المحافظين، يُسَخِّرُهُ لخدمة مشروع ثقافي واجتماعي «رجعي». ولأن الصراع الطبقي، عند الماركسيين، لا يجري بين طبقات اجتماعية فحسب، بل بين إيديولوجيات طبقية وسياسية، فإن الصراع على التراث هو، بهذا المعنى، **صراعٌ طبقي يجري على صعيد الوعي** بين إيديولوجيتين متقابلتين في المنطلقات والأهداف.

١ ـ الإيديولوجيا والتراث

يتكرر القول، عند الباحثين الماركسيين العرب في قضية التراث، إن الانشغال بالقضية هذه ليس هاجساً فكريّاً وعلميّاً فحسب، وإنما هو ـ إلى جانب ذلك بل قبل ذلك ـ هاجسٌ إيديولوجي؛ بل لقد يكون الإيديولوجيُّ في هذا الهاجس هو ما أسَّسَ للفكريِّ فيه وسوَّغه، فدفع إلى البحث في قضاياه وإشكالاته. يتعلق الأمر، في هذا الضرب من النظر (الماركسي العربي) إلى مسألة التراث، بمهمة عملٍ فكريّ من طبيعة

---

(١) منها: غالي شكري، **التراث والثورة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٣)؛ طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي** (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٦)؛ حسن حنفي، **التراث والتجديد: من العقيدة إلى الثورة**، ٥ ج (بيروت: دار التنوير، والمركز الثقافي العربي، ١٩٨٨). بل إن هذا الاقتران يعود إلى منتصف عقد الستينات في: أحمد عباس صالح، **الصراع بين اليمين واليسار في الإسلام** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٦).

نضالية تَعْثُر للتراث على مكانةٍ مميّزَة ضمن مشروعٍ للتغيير الاجتماعي، أو ـ قل ـ للثورة الاجتماعية والوطنية. هاهنا لا يعود الصراع على التراث صراعاً على ماضٍ انصرم، أو على تفسير ذلك الماضي وإعادة كتابته، وإنما يصبح صراعاً على حاضرٍ يستعير الماضي سلاحاً من أسلحته. وكما أن هذا الصراع سياسيٌّ واجتماعيّ، فهو صراع إيديولوجي بالقدر عينه من التعريف. وكما هو يجري بين موقعين سياسيَّين متقابلين، وموقعين اجتماعيَّيْن متناقضيْن، يجري بين إيديولوجيتين تترجمان خيارات متعارضة لقوىً على طرفيْ نقيض. لقد قُرِئ التراث ـ ومازال يُقرأ ـ من موقع الإيديولوجيا الرسمية السائدة (باختلاف تسمياتها: الإقطاعية، البرجوازية، السلفية، الرجعية، البرجوازية الصغيرة...)، وحان الوقت ـ في حسبان الباحثين الماركسيين العرب ـ أن يُقْرأ من موقع الإيديولوجيا النقيض (باختلاف تسمياتها أيضاً: الثورية، التقدمية، التحررية، القومية، الاشتراكية...). والوقت حان لأن الظرفية ـ ساعتئذ: في السبعينيات ـ ظرفية مدّ تحرري: وطني، وقومي، واشتراكي.

حين كان حسين مُرُوَّة يستعرض الأعمال الفكرية المتناوِلة موضوعَ التراث من زاوية فكرية وإيديولوجية بديل، لم يجد غير عمليْ طيب تيزيني ومهدي عامل (=حسن حمدان) يستشهد بهما في هذا المضمار[٢]. والأدعى إلى الإثارة أنه يفهم من ترادف أعمال الباحثيْن، الآخذيْن بالمنهج المادي التاريخي، أنه ظاهرة تجيب عن حاجة موضوعية في الواقع السياسي والاجتماعي العربي، الناشئ آنئذ، هي الحاجة إلى حلّ مشكلة العلاقة بين حاضر عربيّ ينخرط في أفق «التغيير الثوري»، وماض (=تراث) هو عينُه مشكلةُ الحاضر الذي يستدعيه في معركةٍ إيديولوجية تخاضُ بين موقعيْن من مواقع السياسة والفكر. وهذا ما عنى، عنده، أن الترادف لم يكن من قبيل الصدفة، وإنما ممّا اقتضتْه الضرورة التاريخية[٣] التي فرضت نفسها، موضوعيّاً، على وعيٍ عربيّ ملتزم

(٢) يتعلّق الأمر بكتاب طيب تيزيني. انظر: طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** (دمشق: دار دمشق، ١٩٧١)، ومهدي عامل، **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٤).

(٣) «... ليس من فعل المصادفة أن الشروع بهذه المحاولات جاء في برهة زمنية واحدة تقريباً... ذلك كان من فعل ضرورة تاريخية ارتبطت بحاجة قومية موضوعية إلى مثل هذه الممارسات في حقل التعامل المنهجي العلمي مع التراث الفكري للشعوب العربية في المرحلة الحاضرة من ثورتها التحررية؛ فقد نضجت الظروف في هذه المرحلة لحلّ مشكلة العلاقة بين حاضر الفكر العربي وماضيه التراثي على أساس جديد يتناسق مع التوجهات الثورية لمحتوى حركة التحرر العربية...». انظر: حسين مروّة، **النّزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية** (بيروت: دار الفارابي؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار (ANEP)، ٢٠٠٢)، ج ١، ص ٩.

بقضايا التحرّر والتغيير، وملتزم بالنهج العلمي ـ كما يراه مروّة ـ في النظر إلى قضايا التاريخ والفكر.

لم يكن طيب تيزيني وحسن مروة قد قَرَأا كتابات الفيلسوف الماركسي الفرنسي لوي ألتوسير، حتى كَتَبَا ما كتباه عن التراث، وخاصة عن التزام موقعٍ إيديولوجي معيَّن في النظر إليه، أو هُمَا ـ على الأقل ـ لم يقرآ نقدَه الحاد للإيديولوجيا ووَضْعَهُ العلمَ في مقابِلها، بوصفه قطيعةً معرفية حاسمة معها؛ ذلك أنهما استعادا معناها اللينيني ووظفاهُ في ما كتباهُ عن التراث العربي الإسلامي، أو عن الموقف التقدمي منه. والغريب أن مهدي عامل، الألتوسيري بامتياز، بل أكثر المثقفين الماركسيين العرب ألتوسيرية[٤]، طوى تماماً المفهوم الألتوسيري للإيديولوجيا مستدعياً تعريف لينين لها كرؤية إلى المجتمع والعالم تحْملها طبقة اجتماعية بدافعٍ من مصالحها. وهكذا اجتمع رأي الثلاثة على أن الإيديولوجيا ليست نظاماً معرفيّاً، وليست واحدة، وإنما هي إيديولوجيات، أو هي ـ على الأقل ـ إيديولوجيتان متقابلتان، وأن الإيديولوجيا الثورية هي التي تتمتع بالصحة والتاريخية، وأن النظر إلى التراث، من هذا الموقع، هو ما يفتح لمعرفته أفقاً جديداً: في التفكير والممارسة؛ ذلك أن التراث ليس موضوع تفكير فقط، بل موضوع **استعمال** اجتماعي وسياسي، حتى لا نقول إنه ليس موضوع تفكيرٍ وبحث إلّا لأنه موضوع استثمار اجتماعي وسياسي.

إذا كان المعنى الأصل للإيديولوجيا عند ماركس، بما هي وعيٌ زائف[٥]، قد تجدَّد في الاستعمال الألتوسيري، وساد منذ ذلك الحين، قبل أربعين عاماً، فإن الباحثين الماركسيين العرب في ميدان التراث أعرضوا عنه إعراضاً، وتمسَّكوا بالمعنى اللينيني، وأعادوا إنتاجه في نصوصهم، فتحدثوا عن إيديولوجية برجوازية هي رديف الزيف والتضليل، أي هي ما ينطبق عليه ـ حصراً ـ تعريف كارل ماركس للإيديولوجيا، وعن إيديولوجيا ثورية هي المرادف للحقيقة. ولكن بعيداً عن ثنائية الزيف/ الحقيقة، الخطأ/ الصواب في الإيديولوجيا، وقع التشديد كثيراً على **وظائفها** الاجتماعية والتاريخية، فأعيدَ التميزُ بين إيديولوجيتين متقابلتين على هذا المقتضى: إيديولوجيا رجعية،

(٤) أفصحت ألتوسيريته عن نفسها إلى الحدّ الأقصى في: مهدي عامل، **مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني العربية** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧١)، وخاصة في الجزء الأول منه الذي حمل عنوان **في التناقض**.

(٥) حول هذا، انظر: Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idiologie allemande*, Bibliothèque du Marxisme (Paris: Editions Sociales, 1976).

وإيديولوجيا تقدمية. والتقابل بينهما محض انعكاس لتقابُلٍ بين طبقتين رئيستيْن ـ أو طبقات رئيسَة ـ في المجتمع: البرجوازية، والطبقات الكادحة النقيض. وليست المعركة على التراث سوى المعركة بين إيديولوجيتين تسعيان إلى فرض الرؤية إلى الموضوع: إيديولوجيا برجوازية رجعية تحاول تقديم رواية يمينية عن ذلك التراث، وإيديولوجيا ثورية تحاول تفسيره تفسيراً عقلانيّاً وتحرُّرياً متناسباً وقيم الثقافة المعاصرة[6]. وليس النظر إلى التراث، بما هو ساحة صراع إيديولوجي، محضَ افتراضٍ نظري أو افتعال إيديولوجي، كما يؤكد القائلون بذلك، وإنما هو ممّا تقوم عليه أدلةٌ عدّة من تاريخ الفكر، ومن تاريخ البحث في التراث[7] لدى أجيال متعاقبة من الدارسين. وعلى ذلك، ليس من مجالٍ لتصوُّر إمكان عزل التراث عن صراع الطبقات والإيديولوجيات في رأي دارسيه من الماركسيين العرب.

إن الطابع الإيديولوجي للصراع على التراث قابلٌ للإدراك، في نظر دارسيه الماركسيين، من الاختلاف في قراءته وتأويله بين كلّ من يتناوله بالتأْريخ والبحث؛ إذ على الرغم من أن التراث واحد، أو أن «النتاج الفكري التراثي هو هو»، كما يقول حسين مروّة، إلّا أن قراءاته متعددة. وليس التعدد في القراءة مفهوماً، هنا، فهماً إيبيستيمياً، ولا ذلك مما يعني الباحثين فيه من منظور ماركسي، وإنما هو مدرَكٌ بوصفه قرينةً على اتصال الآراء المختلفة فيه بالمواقع والمنطلقات التي منها ينطلق الباحثون فيه، وعلى حدود تقابلها يختلفون. وهذا يعني أن الخلاف بينهم ليس خلافَ أشخاصٍ

(٦) كتب حسين مروّة، في هذا المعرض: «إذا كان البرجوازي العربي يحاول، في جوّ التحوّلات النوعية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربية، أن يحل المشكلة [= يقصد مشكلة التراث]... وفقاً لمواقفه الإيديولوجية، فقد حان الوقت، إذن، للفكر العربي الثوري أن يقدم الحلول لها، أيضاً، وفقاً لإيديولوجيته الثورية، إيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البرجوازية اليمينية الرجعية المناهضة لتطور محتوى حركة التحرر الوطني تطوراً اجتماعياً ديمقراطياً ثوريّاً». أما الحلّ الثوري لمشكلة التراث، الذي يقصده مروّة، فهو الحلّ الماركسي؛ ذلك «أن التبصر العلمي الموضوعي في قضية تقويم التراث القومي الفكري، واستيعابه بروح عصرنا حقّاً، لا بدّ أن يصل إلى الاعتراف بأنه لا يمكن حلّ هذه القضية حلّاً صحيحاً إلّا على أساس الأسلوب الماركسي ـ اللينيني الذي يستلزم إبراز المحتوى الديمقراطي الكامن في كل تراث روحي قومي، والربط بينه وبين المحتوى الديمقراطي الأممي لثورات التحرر الوطني المعاصرة، وللثورة الاشتراكية التي أصبحت طابع عصرنا». انظر: مروّة، **النّزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية**، ج ١، ص ١٦ ـ ١٧.

(٧) في هذا الصدد يقول حسين مروّة: «إن بناء معرفة التراث على هذا الأساس الإيديولوجي ليس أمراً نفرضه نحن على الواقع قسراً، أو نفترضه بالنظر التجريدي المحض، وإنما هو من طبيعة الواقع نفسه. فإذا نحن استقصينا... أشكال معرفة تراثنا الفكري عند كل من حاول النظر فيه: تأريخاً، أو تفسيراً، أو دراسةً، في مختلف العصور المتأخرة عن عصره، فسنراها أشكالاً متعددة: بعضها يتخالف، وبعضها يتناقض، وبعضها يتشابه». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.

وأمزجة وقابليات للاستيعاب[8]، وإنما خلاف مواقع إيديولوجية هي ـ في التحليل الأخير ـ ترجمة لمواقع طبقية[9]. هكذا نتهي، مع هذه الرؤية الماركسية العربية إلى التراث، إلى نظرة غير قدْحية، ولا سلبية، إلى الإيديولوجيا خلافاً لما استقرَّ عليه معناها في التداول الفكري الماركسي الغربي في ذلك الحين؛ إذْ ليس التناقض في دراسة التراث تناقضاً بين رؤية علمية ورؤية إيديولوجية، في عرْف باحثينا الماركسيين العرب، وإنما هو **تناقض بين رؤيتين إيديولوجيتين متعارضتين**: رؤية رجعية ورؤية ثورية. وبهذا المعنى، إذا كان المفهوم الماركسي الأصل للإيديولوجيا في تعبيرها البرجوازي ـ الرجعي عند طيب تيزيني وحسين مروّة ـ فإنّ معناها يختلف في حال الإيديولوجيا الثورية لتصبح وعياً صحيحاً ومطابقاً، أي رديفاً لمعنى العلم عند ألتوسير.

٢ ـ التراث والتقدم

مرَّ معنا، في القسم الأول من هذا الكتاب، تحديدٌ نظري لإشكالية التراث بوصفها إشكاليةَ حاضرٍ، أو إشكاليةً يطرحها الحاضرُ ـ الاجتماعي والسياسي والثقافي ـ على المنتمين إليه؛ فهي وإنْ بَدَتْ مشكلةَ ماضٍ يعيد إنتاج معضلاته في الحاضر، لا تتعلق بالماضي بوجْهٍ من وجوه التعلُّق إلّا بما هو موضوعٌ يُنتِجُه الحاضر الراهن، ويفكّر فيه لأغراضٍ معاصرة لا صلةَ للتراث والماضي بها. وهذا يعني أن التراث أشملُ دلالةً من التاريخ، لأنه ليس محضَ ماضٍ انصرم، بل لحظة تمتد حتى الحاضر، أو ـ قُل ـ لحظة يعيد الحاضر إنتاجها فيه، وبعبارة طيب تيزيني[10] «إن «التراث» يبرز هنا باعتباره «التاريخ» ـ الماضي ـ مستمراً وممتدّاً حتى «الحاضر»». ولأن التراث مشكلةُ حاضر، في المقام الأول، فإنه يتخلى عن أن يكون في نظر القارئين فيه، والدارسين له، واحداً؛ إذْ يتعدَّد بتعدُّدهم، أو بتعدُّد منطلقاتهم النظرية، وبتعدّد قراءاتهم له. ومن الطبيعي، في مثل هذه الحال، أن لا تكون العلاقةُ به محايدة؛ فهو ليس منفصلاً ـ كموضوع ـ عن الذات الدارسة، بل متَّصلٌ بها ما دام يقع إخراجُه من حيّزه التاريخي الماضي لترهينه، أو تحيينه، أي لجعله قضية راهنة.

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٩) «كل «معرفة» عن هذا التراث ذاته صَدَرَت من مؤرّخ أو مفسّر أو دارس، قديماً وحديثاً، إنما يكمن وراءها موقف إيديولوجي. والموقف الإيديولوجي هو ـ بالأساس ـ موقف طبقي». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٠) تيزيني، **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي**، ص ٢٤٣.

لنترك، جانباً، هذا الوجه من الأزمة في دراسة التراث، والمتعلق بصعوبة احترام مبدإ الموضوعية في العلاقة بالموضوع المدروس، عند من يتناولون الموضوع من هذا الموقع الإيديولوجي، ولنتناول أسباب الاعتقاد، لدى الباحثين الماركسيين العرب، بأن للتراث وظيفة في الحاضر تبرّر استعادته كهمٍّ فكريّ معاصر، أو كمشكلة تنتمي إلى الحاضر، وبأن إعادة طرح مسألة التراث، من منطلق الرغبة في إعادة كتابة تاريخنا، تمثل حاجةً حيوية معاصرة للثقافة والمجتمع والأمّة.

يشدّد طيب تيزيني، في غير مناسبةٍ، على اتصال مسألة التراث بمسألة الثورة[11]، بما هي الأفق الموضوعي لمجتمعٍ تتنامى فيه إمكانيات التغيير، ويوفّر فيه الموروثُ الثقافي والفكري مورداً هاماً من موارده. لكنه لا يرى إمكاناً لتمثُّل تراثنا الفكري إلّا ضمن **ثورة ثقافية** لا تكتمل عمليةُ التغيير والثورةُ الاجتماعية والوطنية من دونها. وإذا كان تيزيني يفهم العلاقة بين الثورة الاجتماعية والثورة الثقافية بما هي علاقة ترابُط[12]، فلأن «مجابهة «التخلف» الاجتماعي الشامل و«التجزئة» القومية في وطننا لا تشترط فقط تثوير القطاعات الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية والسياسية، وإنما تقتضي، أيضاً، وبشكل ضروري، **ثورة ثقافية منظمة ومخططة تتمثل تراثنا الفكري الإيجابي**...»[13]. غير أن نظرته إلى الثورة الثقافية ظلت مبهمة، وغير مقنعة، وقائمة على عموميات، على نحو ما يلاحظ قارئ كتابه: **من التراث إلى الثورة**[14]، فيما ظل المعنى الوحيد لتمثُّل التراث، من وجهة نظر تلك «الثورة الثقافية»، هو استدعاء ما يُعَدُّ ـ عنده ـ صالحاً وموائماً للعصر ولفكرة الثورة، الأمر الذي يُدْخل النظرَ في التراث في متاهات النزعة **الانتقائية**، وهي نزعة إيديولوجية بامتياز نرجئُ الحديث فيها إلى حين.

ولا يختلف حسين مروّة عن تيزيني في رؤية الصلة بين مشروع التقدم، الذي تحمله حركة التحرر الوطني في نظره، وبين التراث؛ فالثوريون، عنده، لا يمكن أن يكونوا ثوريين في الحاضر فحسب، بل ينبغي أن يكونوا ـ أيضاً ـ ثوريين في رؤيتهم إلى التراث[15]، أما العائد الناجم من ممارسة تلك «الرؤية الثورية» إلى التراث، فهو ـ إلى جانب حُسْن المعرفة له ـ إثبات «أصالة» قوى الثورة اليوم، والرد على المزاعم بانقطاع

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٧.

(١٣) تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، ص ١٢٥ (التشديد من عندي).

(١٤) انظر، خاصةً، الفصل الرابع من الكتاب.

(١٥) مروّة، **النّزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية**، ج ١، ص ٢٠.

الصلة بينها وبين ماضيها[16]. وهكذا تحتاج «قوى التقدم» إلى التراث لبناء شرعيتها في وجه خصومها، وتحتاج فكرة التقدم/ الثورة إلى التراث لتعيد تأسيس نفسها بوصفها حلقة ضمن الاستمرارية التاريخية.

ثانياً: التراث في رؤيةٍ مادية

اكتفينا بوصف هذه الرؤية إلى التراث، من مواقع ماركسية عربية، بالرؤية المادية، ولم نحدّد وجهتها ولا طبيعتها لسببٍ يفرضه، على قارئ مقالاتها، توزُّعها بين وصفها مادية جدلية، كما عند طيب تيزيني، ووصفها مادية تاريخية: كما عند حسين مروّة. سنترك، إلى حين، أمرَ هذا التوزُّع والتباين في تعريف هذه الرؤية المادية، بين القائلين بها من الدارسين العرب، وأسباب ذلك، لنتناول البواعث الحاملة على حسبان هذا المنهج أكثرَ المناهج ملاءمةً لقراءة تاريخ الفكر، حتى لا نقول إنه وحده ـ عند الآخذين به ـ المنهج الملائم. كما أننا سنترك جانباً بعضَ التزيُّد في وصف هذا المنهج بالمنهج الثوري[17]، لنقف على ما يمثل عناصر الامتياز فيه، عند منَ ينتصر له من الباحثين، مقارنةً بغيره من مناهج البحث. وهذا ما يضعنا أمام مسألتين متلازمتين في هذه القراءة المادية (العربية) للتراث: المفاهيم والمقدمات النظرية الأساس، التي تصدر عنها قراءة الماركسيين العرب له (خاصة طيب تيزيني وحسين مروة)، والموضوعة (Thème) الرئيس التي يُبنى عليها معمار القراءة تلك، مع التشديد على صعوبة الفصل بينهما.

١ ـ المقدمات النظرية للقراءة

مقدمات نظرية ثلاث تقوم عليها المقاربة المادية للتراث العربي الإسلامي، وتشتغل بها كعُدّة مفاهيمية موجِّهة، هي: أسبقية الواقع على الفكر، دور العامل الاقتصادي في التاريخ وفي تطور الفكر، ثم أثر الفكر في الواقع ودوره في تغييره. وهي مقدمات تحضر في الدراسات التراثية الماركسية العربية حضوراً متفاوتاً ومتبايناً: بين ترتيلها كمفاهيم، وبين محاولات تطبيقها في دراسات تاريخ الفكر العربي.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١٧) «إن وصف المنهج المعرفي لاستيعاب التراث بأنه منهج ثوري يقتضي أن يكون قائماً على فكرية تعبّر عن إيديولوجية ثورية». انظر: المصدر نفسه، ص ٣١.

أ ـ في البدء كانت المادة

يتحدث حسين مروّة عن أشكالٍ مختلفة للمادية (الفلسفية)، فيقرر أن «هناك موقفاً مشتركاً، تجاه ظواهر العالم، بين مختلف هذه الأشكال، وهو الموقف الذي ينظر إلى العالم المادي إنه [=هكذا في النصّ] الأسبق من الوعي وجوداً، وإنه الواقع الموضوعي الأزلي المستقل بوجوده عن كل قوة أخرى خارجة عنه»[١٨]. غير أن هذه القاعدة المعرفية تتضافر، في تحديد أشكال المادية، مع قاعدتين متلازمتيْن معها ـ في ما يرى ـ هما اتصال كل شكلٍ من المادية بالنظام الاجتماعي المعاصر له، وتأثُّره ـ بالتَّبِعة ـ بذلك النظام، واتصاله بالعلوم الطبيعية وما ينجم منه من تأثُّر ذلك الشكل من المادية بنوع المعرفة العلمية المُزَامنة. وفي ضوء هذه القواعد الثلاث، يحقّب مروّة «المادية الفلسفية» في أربع لحظات معرفية أو أربعة أشكال منها هي (حسب تسمياته لها): «المادية الساذجة»، و«المادية الميتافيزيقية» [هكذا!!!]، و«مادية الديمقراطيين الثوريين»، و«المادية الديداكتية»[١٩]. إذا تركنا جانباً بعض التهجين الاصطلاحي النافر في هذا التصنيف، كما ينضح به مفهوم «المادية الميتافيزيقية» مثلاً، نجد أن القاعدة الأولى في التصنيف هي الأصل (الفلسفي)، فيما الأخريان تتفرعان منها وتستطردان شرحاً وتعييناً لمعنى المادية المتحوِّل بتأثير المجتمع والعلم، من دون أن يغيّر التحوُّل ذاك من المفهوم الأصل. وإذا كانت **أسبقية المادة للوعي** هي التعبير الفلسفي عن هذه القاعدة، فإن ترجمتها في التاريخ والثقافة والمجتمع هي **أسبقية الواقع للفكر**.

أسبقية المادة للوعي، الواقع للفكر، تعني في جملة ما تعنيه، أن الوعي، الفكر، غير مستقل عن شروط محدِّدة له: الطبيعة، المجتمع، التاريخ؛ فثمة وعاء يحويه، وأطرٌ موضوعية ينتظم فيها، ولا سبيل إلى إدراكه أو فهمه إلّا بردّه إليها، إذِ «الوعي الاجتماعي يرتبط بالواقع الاجتماعي ارتباطاً وثيقاً»، يقول طيب تيزيني[٢٠]، ولذلك «يغدو من الضرورة المبدئية أن نتقصى خلفيته **العامة وغير المباشرة** في الواقع الاجتماعي نفسه». إن مشكلة دارسي التراث أنهم لا يأخذون بهذه القاعدة في التحليل، وفي النظر إلى تاريخ الفكر العربي الإسلامي، فينتهون إلى إسقاط تاريخية التراث والسقوط في نظرة مثالية وميتافيزيقية إليه[٢١]. ووحدها المادية التاريخية، في نظر حسين مروّة (=المادية

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤١.

(١٩) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٥.

(٢٠) تيزيني، **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي**، ص ٢٣٠ (التشديد في النص).

(٢١) مروّة، **النّزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية**، ص ٧ ـ ٨.

الجدلية في نظر طيب تيزيني) تقدّم المنهج العلمي المناسب لدراسة التراث[٢٢]، لأنها وحدها التي تقرأه في ظروفه التاريخية التي أنتجته، فلا تنظر إلى الأفكار بوصفها كائنات تتناسل من بعضها، في سياقٍ نظريّ خالص ومغلق، وإنما من حيث هي تعبير عن شروط موضوعية، وأوضاع اجتماعية طبقية، وتطلعات إيديولوجية. هذه قاعدة عامّة تفرض الأخذ بها في دراسة أيّ منحىً من مناحي التراث، في نظر الباحثين الماركسيين العرب، بما في ذلك دراسة النص الديني نفسه.

ب ـ أوّلية العامل الاقتصادي

يتحدد الوعيُ بالمادة في الواقع الطبيعي، ويتحدد الفكر بالواقع في العالم الاجتماعي، وفي التاريخ. أمّا بيان ذلك فهو أن للموضوع (=الطبيعة، المجتمع) وجوداً مستقلاً عن الذات؛ سواء هي أدركتْه أم لم تُدْركه، وأسبقيةً في الكينونة من حيث هي **أسبقية أنطولوجية ومعرفية** في الوقتِ عينِه. ليس هنا مجال الإفاضة في بيان وجهة نظر المادية الجدلية والمادية التاريخية في المسألة، وسرد حججها الفلسفية في ذلك، لكن التذكير بها، على وجْهٍ من العموم، يفيد في إضاءة معنى «**الشروط الموضوعية**» التي تشدّد هذه المقالة عليها بوصفها مفتاحاً لقراءة الفكر وتاريخه. إن هذه الشروط هي ـ بالتعريف ـ **شروط مادية**، أي غير فكرية أو روحية. وهي إذا كانت تعني في العالم الطبيعي جملة العوامل المادية، الفيزيائية والكيميائية والحيوية، السابقة لعملية الوعي البشري، والمحدّدة له، فهي تعني، في العالم الاجتماعي، **العوامل التحتية** التي تتحدَّد بها ظواهر المجتمع والفكر، وأظهرها **العامل الاقتصادي**.

تتكرّر الإحالة إلى دور العامل الاقتصادي، في تطوّر الفكر، في كتابات طيب تيزيني وحسين مروّة إلى حدودٍ تَتبيّن فيها المبالغةُ صريحةً على نحو فاقع؛ فالظواهر الثقافية (التراثية) عندهما ليست تتعلق بشروطها التاريخية، فحسب، وإنما بعلاقات الإنتاج ومستوى تطور قوى الإنتاج، وأن الفكرةَ ـ أيَّ فكرةٍ ـ لا بدَّ معلّقَة التبيُّن على فهم عواملها الاقتصادية التأسيسية التي أنتجتْها. ومع أن هذين الباحثين الكبيرين ليسا مختصيْن في العلوم الاقتصادية والاجتماعية، ومع أن مجالهما (تاريخ الفكر) لا يُلْزمهما ـ حكماً ـ بمعرفة عالم هذه العلوم، إلّا أنهما يُمْعنان في تفعيل قاعدة لزوم معرفة البنية التحتية لمعرفة البنية الفوقية، والإلحاح على التحليل الطبقي لفهم الإنتاج

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧ و٣٢.

الفكري وصلاته بطبقات المجتمع ومصالحها! والنتيجة أن ما قدَّماهُ «إضـاءةً «للبنى التحتية لـم يَزِد عن عموميات تُتَاخم الغموض، وتَزيدُ الملتبسَ التباساً، وأن الفكـر والثقافة ـ موضوعهما المفترض ـ يغيب من البحث أو يكاد. لقد كان ذلك واضحاً أشد الوضوح في كتاب **مشروع رؤية جديدة** لطيب تيزيني. وقد يشفع له أنه كان أول تجريب عربي لمفاهيم المادية التاريخية في مجال تاريخ الفكر، غير أن حسين مروة لم يختلف عنه كثيراً في إعمال القاعدة عينها، وإن هو حاول أن يخفف، قليلاً، من التفسير الاقتصادي والطبقي لظواهر الفكر في تراث الإسلام، وأن يوسّع دائرة النظر إلى المادة الفكرية المتناوَلة، ويُفسح مجالاً أعرضَ لعرضها.

على أن الإلحاح الشديد على التفسير الاقتصادي والطبقي لتيارات الفكر وظواهره، في تاريخ الإسلام، لم يكن مقنِعاً في دراسات طيب تيزيني[٢٣] وحسين مروّة بصرف النظر عن وجاهته العلمية[*]؛ فلقد تبيَّنَتْ معه فجوةٌ في التحليل غيرُ قابلةٍ للسَّدّ، بين مقدمات نظرية عامَّة عن العوامل الاقتصادية، والبنى التحتية، والطبقات، وعلاقات الإنتاج، وقوى الإنتاج... إلخ، وبين معطيات فكر لم ينجح أي منهما في بيان صلتها بتلك المقدمات! وهكذا انتهى العمل بهذه القاعدة النظرية والمنهجية (=أوّلية العامل الاقتصادي) إلى ترتيل عموميات فكرية لا تقدِّم للمعرفة بالموضوع المدروس أيّ إمكانية معرفية جدّية وذات قيمة إجرائية معتبَرة! والمشكلة في أن الباحثيْن سَقَطَا في ما حذّرا منه، في مناسبات عديدة، من عدم الانزلاق إلى تحليل ماديّ ميكانيكي لظواهر الفكر، ومن وجوب التزام قاعدة النظر إلى الفكر في علاقته الجدلية ـ التفاعلية بالواقع.

ج ـ أثر الفكر في الواقع

يميّز الباحثون الماركسيون أنفسَهم، عادةً، بالتشديد على الطبيعة الجدلية لتفكيرهم المادي، نأياً بالنفس عن تهمة السقوط في النزعة المادية الميكانيكية التي يُرْجَمُ بها

---

(٢٣) مثلاً في هذا المقطع الذي يقول: «بدون الوقوع في مزالق «الاقتصادية الميكانيكية»، التي تمنح العامل الاقتصادي الدور الحاسم والوحيد في عملية النمو الاجتماعي الإنساني، نرى أنه من اللازب الإشارة إلى أهمية هذا العامل في العملية تلك، بمعنى أنه خطأ فاحش أن نبحث عن نموّ «الفكر» في الفكر نفسه بمعزل عن **الإمكانات** التي خلقتها له الجوانب الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية والتكنيكية...». انظر: تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، ج ١، ص ٢٢٨ ـ ٢٥٦، زد٣، ص ١٠ ـ ١٣.

(*) حتى أدونيس، غير الماركسي، لم يُفلِت من عدوى التحليل الطبقي أحياناً. انظر: أدونيس، **الثابت والمتحوّل: بحث في الاتّباع والإبداع عند العرب**، ٣ ج، ط ٩ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦)، وهذا إنما يعني أن سطوةً معرفيةً ملحوظة كانت لمفاهيم الماركسية في سنوات السبعينيات.

كثيرون. والقصد من التشديد الإلحاح على عامل الإرادة والفعالية في التاريخ، ونفْي القول إن الفكر مجرَّد انعكاسٍ آلي للواقع الاجتماعي، أو ترجمةٍ حرفية لمعطياته، وذلك لتعارُض هذه الفكرة مع أساسيات النظرية الماركسية، وخاصةً في الميدانيْن السياسي والاجتماعي؛ إذْ كيف يمكن لثورةٍ اجتماعية، مثلاً، أن تكون ـ وهي بشَّرت بها الماركسية ـ فيما الناس والأفكار مجرّد انعكاس لظروفهم؟! إن الفكر، في هذه المقالة، يؤثر في الواقع بمقدار ما يتأثر، ويتحدّد، به. والتأثير ذاك هو ما يجعل للفكر دوراً في معرفة العالم وتغييره، أي في تحوُّل الأفكار إلى قوةٍ مادية على قولٍ شهيرٍ لماركس.

وما كان للفكر أن يكون ذا أثرٍ في الواقع والمجتمع والتاريخ إلّا لأنه يكتسب لنفسه **استقلالية نسبية** (Autonomie relative) عن الواقع. وإذا كانت المادية تقضي بوجوب التشديد على صلة الفكر بالواقع، بما هي صلةُ تحدُّدٍ وقيام، حيث لا مجال لقراءة ظواهر الفكر والثقافة بمعزل عن شروطها الموضوعية التي أنتجتْها، فإن الجدليةَ تقضي بوجوب النظر إلى الفكر لا بما هو نتيجة من نتائج ذلك الواقع الموضوعي فحسب، بل بما هو ـ أيضاً ـ عامل مؤثّر في مجرى ذلك الواقع، أي بما هو عامل من عوامل تغيير ذلك الواقع. ولقد حاول طيب تيزيني[٢٤]، أن يسلّط بعضَ ضوءٍ سريع على هذه الاستقلالية النسبية التي يتمتع بها الفكر إزاء الواقع، وإن يكنِ الإعلان عن العلاقة نظريّاً غيرَ متناسبٍ مع الإعراض عن رؤيتها أثناء تحليل المادة الفكرية التراثية. وربما كان حسين مروّة، الذي لم يلتفت إلى المسألة نظريّاً كالْتفاتِ تيزيني إليها، أكثر حرصاً من الأخير على الوفاء لهذه القاعدة في رؤية العلاقة بين التراث العربي الإسلامي ومحيطه الاجتماعي والتاريخي؛ إذْ تكرّرت عنايتُه، في العرض والتحليل، بمعطيات الثقافة العربية ـ في قطاعاتها المختلفة ـ من دون أن توازيها عنايةٌ نظير ببيان اتصال تلك المعطيات بواقعها الخارجي. ويبدو ذلك، أكثر ما يبدو، في دراسته لعلم الكلام المعتزلي والمنطق[٢٥] والتصوّف[٢٦].

هذه هي المقدمات النظرية الثلاث التي يسوقها الدارسون العرب، الآخذون بالمنهج المادي التاريخي في ميدان تاريخ الفكر، الذاهبون إلى حسبانها أصولاً للتفكير العلمي في الموضوع. نترك، إلى حينٍ، السؤال عمّا إذا كانوا قد التزموها إجرائيّاً أم لم

(٢٤) تيزيني، **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي**، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٤.

(٢٥) راجع الفصول ٣ و٤ و٥ و٦ من الجزء الثاني من: مروّة، **النّزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية**، ... عن علم الكلام، والفصل السابع ـ من نفس الجزء ـ عن المنطق.

(٢٦) راجع الفصل الثاني من الجزء الثالث من: المصدر نفسه، عن التصوّف.

يلتزموها، أو عمّا بين التزامها من تفاوُتٍ، ونقف عند الموضوعة المؤسِّسَة لهذه القراءة (المادية التاريخية) للتراث العربي الإسلامي، والحاكمة لها، على نحو ما نجد إعمالاً لها في دراسات أبرز الممثلين لهذه القراءة (تيزيني، مروّة).

٢ ـ الموضوعة المؤسسة للقراءة

لم يكن ممّا يُسْتَغْرَب له أن طيب تيزيني وحسين مروّة عنيا بدراسة ما اعتبراهُ تعبيرات مادية في الفكر العربي الإسلامي؛ إذِ الباحثان، معاً، من مدرسةٍ فكرية مادية، ترى في الاتجاهات المادية في تاريخ الفكر الإنساني الاتجاهات الأوثق معرفة والأدنى من الحقيقة، والأكثر ثوريةً في التاريخ. غير أن سبباً آخر، إلى جانب ذلك، يَكْمَن في ذلك الاهتمام منهما بالمادية في تاريخنا الفكري، ويبرره، هو استنادهما إلى موضوعة نظرية في الماركسية. وفي نظرتها إلى تاريخ الفكر الإنساني، هي التسليم بوجود قانون حاكم لتطوّر الفكر، هو **الصراع بين المادية والمثالية**. وهذه مسألة شُغِل بها إنغلز أكثر مما شُغِل بها ماركس، لكنها باتت في حكم اليقين التاريخي عند دارسي تاريخ الفكر من الماركسيين منذ منتصف القرن التاسع عشر.

أ ـ جدل المادية والمثالية

كتب طيب تيزيني[٢٧]، في هذا المعنى: «إن تاريخ الفكر النظري له خاصيته الذاتية. هذه الخاصية تكمن في عمليّة تكوّن معقّدة لاتجاهيْن فلسفيَّين، يكتسب كل منهما طابعاً متعارضاً مع الآخر بشكل آخذ في العمق والوضوح. هذان الاتجاهان هما المادي والمثالي. إنهما لم يتكوَّنا دفعةً واحدة، كشكلين من أشكال التفكير الفلسفي، فهما اجتازا تاريخاً خاصاً بهما، ولا يزالان يمارسان وجودهما ويتابعان، بالتالي، سيرهما التاريخي». ولا يختلف حسين مروّة[٢٨]، معه في هذا اليقين النظري الذي بنى عليه، كالأول، قراءته لتاريخ الفكر العربي في العهد الكلاسيكي (=«الوسيط»). غير أن تيزيني يذهب، أبعد مما ذهب إليه مروّة، إلى البحث عن جذور هذا الصراع بين المادية والمثالية في العصر البدائي (!)، مستعيناً بإنغلز، منقباً في الأسطورة والسحر والطقس عن الوجوه الأولى الابتدائية لذلك التقاطب النظري! وهو أتى ذلك من باب اعتقاده أن النظرتين المتناقضتين إلى العالم لم تتحوَّلا إلى اتجاهيْن فلسفيين إلّا بعد تراكم

---

(٢٧) تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، ص ٩.
(٢٨) مروّة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧.

تاريخي طويل لا بدّ أن يكون قد بدأ منذ بدأ الإنسان يفكر أو يتفاعل مع العالم الخارجي كإنسان! إذا تركنا جانباً هذا التزيُّد ـ وقد كان طبيعيّاً أو مفهوماً في بداية عهد الباحث بالتأليف(*) ـ وتساءلنا عن معنى الصراع بين النظرتيْن، سنجد أن الباحثيْن قَصَدَا به أن أيّاً من الاتجاهيْن الفلسفيّين والفكريَّين لم يتطور ضمن تاريخ خاصّ تراكميّ، وإنما في سياق اصطدامٍ بالآخر: حوار ونقد ونقض(٢٩). لكن الصراع يقتضي التقاطب، أي الاستقلال التكويني الذي يتمايز به كلّ اتجاهٍ من غيره، ولم يكن ذلك ممّا حصل، دائماً، في تاريخ الفكر والفلسفة الإنسانيَّيْن، ولا في تاريخ الفكر العربي؛ إذ كثيراً ما تحايَثَا وتداخَلاَ في فكر المفكر الواحد، والاتجاه الواحد، والنصّ الواحد(٣٠). وهكذا ننتهي، مع تيزيني ومروّة، إلى القول إن جدلاً قام بين هذيْن المنزِعيْن من التفكير الفلسفي في التاريخ على نحوٍ تَعَسَّر معه، دائماً، التصنيف والتمييز. ومن الواضح أن الأخذ بهذه القاعدة، عند الباحثيْن، إنما مردُّهُ إلى معاينتهما صعوبة إعمال هذه الفرضية في تحليل فكرٍ عربيٍ إسلامي يتعصّى على تنزيل قوالب نظرية من خارج سياقه. ولكنهما بدلاً من الاعتراف بهذه الحقيقة، آثرا ردّ المسألة إلى جدلية التكوين.

على أن صراع المادية والمثالية ليس صراع فكرتيْن حول الوجود متقابلتين، وإن كان الموقف من العالم المادي الطبيعي موضوعَه الرئيس، وإنما هو صراعُ نظرتيْن إيديولوجيتيْن إلى المجتمع والإنسان والمصالح المادية، أو ـ بعبارة أخرى ـ هو صراع طبقي على صعيد النظرية والفلسفة. ولذلك عَنَى التزام المادية فكريّاً، عند تيزيني ومروّة وغيرهما من الدارسين الماركسيين، التزاماً لموقع التغيير الثوري للواقع الاجتماعي، والتزاماً بمصالح طبقات المجتمع الكادحة. وهكذا تأخذ النظرة المادية إلى الوجود (الطبيعي والاجتماعي) بعداً تقدّمياً يشكل الاستناد إليه حجر الزاوية في المعرفة العلمية من وجهة نظر مَن يطابقون بين معنى المصلحة ومعنى الحقيقة.

(*) وهو ـ نضيف ـ لا ينتقص، البتّة، من ريادة الرجل في تأسيس الدرس الفلسفي الماركسي العربي في ميدان دراسات التراث.

(٢٩) «... فالمادية والمثالية لم تتطورا بعيداً عن بعضها أو إلى جانب بعضها، بل من خلال بعضها، وبشكل خاص، ضدّ بعضها. لقد أكدتا نفسيهما، وأرستا قواعدهما، ليس من خلال تطور منسجم، بل إن النزاعية والعدائية هما ما ميَّزا ذلك التطور». انظر: تيزيني، المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

(٣٠) «أن الفلسفة العربية ـ الإسلامية بخاصة يكثر فيها تشابك النزعات المادية والديالكتيكية مع العناصر المثالية والميتافيزيقية إلى حدّ يتعذر معه استخلاص تلك النزعات دون بحث كل الاتجاهات الفلسفية التي تحتويها، ووضع اليد على كل منها بخصائصه وتجلياته التاريخية،»، بل إنه «قلّما نجد فلسفة مثالية صافية، في القديم أو الحديث، في الشرق أو في الغرب. ففي كثير من التعاليم المثالية تكمن جوانب مادية أو ديالكتيكية، وهكذا أيضاً شأن الفلسفات المادية ما قبل المادية الديالكتيكية ـ الماركسية». انظر: مروّة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٠.

ب ـ المكانة الاعتبارية للمادية

يحكُم موقف طيب تيزيني وحسين مروّة من القاعدة النظرية التي يأخذان بها (=المادية والمثالية) **نظرة معيارية ـ تفاضلية** إلى المسألة، أو نظرة غير وضعانية وغير تاريخية إليها؛ فَهُمَا ـ في هذا ـ لا يسلكان مسلك الباحث الموضوعي المتجرّد، القارئ في علاقات الصراع بين الاتجاهين بما هي ظاهرة تاريخية أو تنتمي إلى التاريخ الفكري، بمقدار ما يسلكان ـ على تفاوُتٍ ـ مسلك الباحث المنحاز إلى لحْظات بعينها في تاريخ الفكر النظري[٣١]. وهكذا فكلّ ما هو ماديّ متقدّمٌ وعلميٌّ، في تاريخ الفكر والفلسفة، وكلّ ما هو مثالي متخلف ورجعي وغير مطابق للحقيقة! ومن النافل القول إن هذا النوع من الرؤية المعيارية، القائمة على المفاضلة بين الأفكار والمدارس والنظريات، لا يسمح بكتابة تاريخٍ للفكر، ولا بقراءة نظامه المعرفي في كلّيته، بمقدار ما يسمح بتأْريخ جزئي وانتقائي. وليس العيبُ في أن يَكون التأْريخ جزئيّاً، وفي أن تكون القراءة مبنية على نَمْذجة مسبَّقة، فليس يَسَع الباحثين جميعاً أن يأتوا مثل ذلك التأْريخ الشامل، وقلّما أمكن الواحد منهم أن يفعل ذلك من دون أن يبلغ عملُه مرتبة التاريخ الشامل، إنما العيب في عدم الإعلان عن أن المراد إنما هو كتابة تاريخ جزئي للفكر[٣٢]، والعيْبُ الأعظم في التحزُّب لِلَحْظَات بعينها من تاريخ الفكر وانتزاعها من سياقاتها الموضوعية، التي هي ـ أيضاً ـ سياقات اشتباكها مع غيرها المزامِن لها!

في قراءات تيزيني ومروّة لتاريخ الفكر العربي الكلاسيكي إصرار على بيان تفوُّق المادية على المثالية؛ ولكن بينما يجري التعبير عن ذلك من طريق عرض معطيات «الفكر المادي» العربي ـ الإسلامي، يقع الإعراض الكليّ عن عرض معطيات الفكر المثالي المقابل، وكأن ثمة رغبة في محوه من الصورة بعدم استضافته في التحليل! وإذْ يجوز أن يُعْذَر حسين مروّة، نسبياً، لأنه اختار أن يكرس بحثه لإلقاء الضوء على ما هو ماديّ في ذلك الفكر حصراً، فلا يُعْذر فيه طيب تيزيني الذي أراد مشروعه رؤية جديدة للفكر العربي كله في العصر «الوسيط». غير أن الأجدر بالتساؤل، في معرض

---

(٣١) لطيّب تيزيني رأي حصيف في المسألة كما في قوله: «إن **الحقيقة** في البحث التراثي، كما في البحث العلمي عموماً، هي كذلك، أي حقيقة، ليس **لأنها** نافعة، وإنما هي، على العكس من ذلك، نافعة **لأنها حقيقة**». انظر: تيزيني، **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي**، ص ٦ (التشديد في النص).

(٣٢) ينطبق ذلك على ثلاثية أحمد أمين (**فجر الإسلام، ضحى الإسلام، وظهر الإسلام**)، فهي وإن كانت أوسع تأريخ ثقافي في الفكر العربي المعاصر، حتى اليوم، لم تبلغ مستوى التاريخ الشامل مجالات الإنتاج الفكري العربي كافة. انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

هذا الحديث عن نزعة المفاضلة بين تيارات الفكر، هو: هل هناك، حقاً، مادية في الفكر العربي الكلاسيكي تبرِّر لحَفَدَتِها المعاصرين الدفاع عنها وتلميعها، أم إنها مادية افتراضية أو مفتَرَضة أوجدتْ الحاجة إليها ضروراتٌ معاصرة؟

سنرجئ الحديث في هذه المسألة إلى نهاية هذا الفصل: حيث نعرض ملاحظات نقدية على هذه المقاربة، مكتفين بالقول إن الباحثَيْن نفسيْهما شعرا بثقل هذا السؤال عليهما، فَدُفِعا إلى التخفيف من يقينيةِ وَصْفِ ما تناولاه من أفكار بالمادية؛ هذا، في ما نزعم، هو ما كان يحدو بطيب تيزيني إلى استخدام عبارة «إرهاصات» مادية لتعيين طبيعة بعض الأفكار والنصوص في تاريخ الفكر الكلاسيكي، وما حدا بحسين مروة على تعيينها بـ «النَّزْعات» المادية[٣٣]، لا بالمادية.

ثالثاً: خريطة القراءة المادية التاريخية للتراث

بدأ طيب تيزيني مشروع قراءته للتراث العربي في أواخر عقد الستينيات من القرن الماضي، ليصدُر، في صيغته الأولى، في العام ١٩٧١، قبل أن تتبلور عنده فكرة توسيعه إلى اثني عشر جزءاً، كما هو بَسَطَها بالتفصيل في كتابه **من التراث إلى الثورة**[٣٤]. وإذا كان مدار تفكير تيزيني، في الصيغة الأولى لمشروعه ـ التي أصرّ على الحفاظ عليها كما هي[٣٥] ـ على الفكر الفلسفي أساساً، مهمِلاً غيره من مجالات التفكير العربي الأخرى (ما خلا التاريخ جزئياً: ابن خلدون والمقريزي)، فإن الهندسة الجديدة للمشروع، المعروضة في «**من التراث إلى الثورة**»، حاولت أن تتدارك ـ نظريّاً على الأقل ـ هذه الثغرة بتكريس ثلاثة أجزاء من المشروع للفقه وعلم الكلام (الجزء الخامس)، وللفكر الاجتماعي العلمي (الجزء السابع)، وللتصوف (الجزء الثامن). غير أننا لا نعلم حتى

---

(٣٣) أحسن حسين مروّة صنعاً حين اختار أن يبحث، حصراً، في النزعات المادية في الفكر العربي ـ الإسلامي دون غيرها مثبتاً ذلك في عنوان كتابه. وقد كتب في هذا: «نستعمل كلمة «الميل» كما نستعمل، غالباً، كلمة «النزعة» ـ وهما مترادفتان في تعبيرنا ـ للتمييز بين ما هو مادي أو ديالكتيكي، بالمعنى العلمي الكامل المعاصر، وبين ما هو لم يستكمل عناصر المفهوم العلمي للمادية الديالكتيكية، أو ما هو لم يصل درجة الموقف المادي الثابت غير المتردد». انظر: مروّة، **النّزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية**، ج ١، ص ٤٧.

(٣٤) انظر: تيزيني، **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي**، ص ١٩ ـ ٢١.

(٣٥) يقول تيزيني في مقدمة الطبقة الخامسة لـ**مشروع رؤية جديدة**، التي صدرت عن دار دمشق في العام ١٩٨١: «سنحافظ على كتاب «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط» في صيغته التي اكتسبها منذ عشر سنوات... رغم أننا جادون في جهدنا في صيغة «مشروع الرؤية» الجديد، والذي بدأناه بـ «من التراث إلى الثورة»». انظر: طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، ط ٥ (دمشق: دار دمشق، ١٩٨١)، ص ٤.

الآن، وبعد ما يقل قليلاً عن أربعين عاماً من إعلان مشروع الأجزاء الإثنيْ عشر، أن طيب تيزيني وضع جزءاً من الأجزاء الثلاثة تلك، والأجزاء التي صدرت من المشروع، حتى الآن، وهي خمسة في ما أعلم، لا تنتمي إلى تلك الهندسة، بل خضعت لتعديلات جوهرية. ولتلك الأسباب يظل عمل تيزيني الأساس على الفكر الفلسفي، وعلى النصّ الديني[٣٦].

يختلف الأمر قليلاً في عمل حسن مروّة؛ فقد سلك فيه مسلك مؤرّخ الفكر العربي في قطاعات عدة منه لا في قطاع بعينه، فاهتم بعلم الكلام، والمنطق، والتصوف، والفلسفة. والقارئ في الكتاب يلْحظ أن العلوم التي تناولها بالدرس هي التي تقع ضمن ما عُرِف قديماً باسم العلوم العقلية. أما العلوم الشرعية من فقهٍ وأصول فقه وتفسير وحديث... فلا مكان لها في كتابه لأنه لا مكان لها في هندسته النظرية وفي إشكاليته. وقد يجادل المرءُ حسين مروّة في جواز الجَمْع بين علم الكلام والتصوّف وبين الفلسفة والمنطق، في كتاب يقول عنوانُه إنه يبحث في الفلسفة، أو يجادله في مشروعية البحث في ما هو فلسفيّ في علم الكلام المعتزلي[٣٧] أو في التصوف و«رسائل إخوان الصفا»[٣٨]، لكنه يملك أن يفهم خلْفية ذلك الجَمْع عنده من اعتماده قاعدة منهجية تقول إن التراكمات الكمية تُحْدث، عند لحظةٍ منها، تحوّلات كيفية، و ـ بالتالي ـ فإن الفلسفة تغذّت، كنمطٍ من التفكير مستقل، من تلك التراكمات العقلانية أو التجريدية التي تحققت في ميادين أخرى من الفكر.

على أن القراءتين معاً، على اختلافٍ بينهما في مساحة المقروء ونوعه، اجتمعتا على الاحتفاء بالعوامل غير الثقافية منظوراً إليها من زاوية أنها العوامل التحتية التي تؤسّس الفكر وتفسِّره؛ هكذا استغرق الباحثان طويلاً في الكلام على الواقع الاجتماعي والسياسي للفترات الثقافية والفكرية المدروسة، وأحياناً ـ بل في أغلب الأحيان ـ من دون بيان صلة الأفكار المقروءة بواقعها ذاك. والحق أن مساحة القول في الشروط المحيطة تضخمت كثيراً في عملهما على حساب مساحة الفكر نفسه، فأتت مساهمتها

---

(٣٦) أصدر طيب تيزيني كتباً/ أجزاء من مشروعه عن التيارات الدينية في الجزيرة العربية والجوار قبل الإسلام (المسيحية واليهودية بمدارسها المختلفة)، وعن النصّ القرآني ومشكلات قراءته. وهي في غاية الأهمية من زاويةِ جَهد البحث والتنقيب الذي بُذل فيها.

(٣٧) مروّة، **النّزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية**، ج ٢، ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠. وهو عينُ ما يُجادَل فيه مصطفى عبد الرازق.

(٣٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٦٩ ـ ٣٧٦. السؤال عينُه يمكن أن يُطرح على إدماج عبد الرحمن بدوي التصوّفَ في الإنتاج الفلسفي.

غير مقنعة لمؤرخي الاجتماع والاقتصاد والسياسة، لعدم إلمامها بأدوات البحث التاريخي، مثلما أتت ضعيفة الإقناع عند المهتمين بتاريخ الفكر، لأنها سلكت فيه مسلكاً غير مألوف.

رابعاً: ملاحظات نقدية

سيكون من باب الأمانة العلمية أن يعترف المرء بالدور الكبير الذي نهض به طيب تيزيني وحسين مروّة، قبل أربعين عاماً، في ميدان دراسات التراث؛ فلقد أدخلا إشكاليات جديدة إلى هذا الميدان، وزوّداه بعُدّة منهجية غير مستخدمة في مجال تاريخ الفكر، وضَخَّا حياةً جديدة في دراسته التي كادت أن تتكلس ينابيعُها، وصَالَحَا الحداثيين، واليساريين منهم خاصة، مع تراثهم وشجَّعَاهم على الاحتفال به والاعتزاز بالمكتسبات التنويرية فيه، وأنتجا قاعدةً جديدة من قرّاء الفكر العربي الكلاسيكي من ذوي الاهتمام به في المدارس والجامعات، وتصدَّيا بشجاعةٍ أدبية نادرة للقراءات الأصالية والسلفية للتراث، غِبّ ازدهارها في خواتيم ستينيات القرن الماضي، فدافَعَا عن العقلانية والتنوير فيه، ونَفَضَا الغبار عن المفكرين الكبار الذين نُبِذوا وهُجِرت نصوصُهم، فأعاداهم إلى صدارة الانتباه والاعتناء العلمي... إلخ. لكن ذلك كلَّه ليس ينفي أن المقاربة التي نهجها الباحثان، ومن نهج مسلكهم من الدارسين في ميدان التراث، انطوت على الكثير من المفارقات المعرفية، واعتورها كثير من القصور في تحرّي الدقة والعلمية، ولم تكد أن تحيد عن العموميات الصورية إلّا لماماً. ونستطيع أن نسجل، في هذا المعرض، أربع ملاحظات نقدية عليها:

١ ـ غلبت على المقاربة المادية التاريخية للتراث النزعة إلى إدخال المادة التراثية في قوالب نظرية جاهزة (مادية، مثالية...)، وتطبيق أدوات تحليل عليها من دون مراعاة اختلاف شروط إنتاج الفكر في الماضي عن شروط إنتاجه في الحاضر؛ أكانت الشروط تلك تاريخية أو معرفية. فالتسليم ـ مثلاً ـ بأن قانون الصراع بين المادية والمثالية يسري على الفكر والفلسفة العربيين يصطدم بالسؤال المشروع عما إذا كانت هناك، أصلاً، مادية ومثالية في ذلك الفكر، على نحو ما هي موجودة في تاريخ الفكر الغربي منذ عهده الإغريقي حتى اليوم، وعما إذا كان يمكن للنظرة المادية إلى العالم أن تنشأ في ثقافة محكومة بأنطولوجيا إسلامية تقرر فكرة الخلق من عدمٍ محض أو مطلق. أما الاحتجاج بنظرية الفيض، عند الفارابي وابن سينا، للقول إنها محاولة لإدخال فكرةِ ماديةِ العالم إلى

الأنطولوجيا الإسلامية فليست حجة لصالح «المادية العربية الإسلامية»، ليس لأن في النظرية تلفيقاً بين أنطولوجيتين فحسب، بل لأن مصدرها الأفلوطيني من أعلى مراتب التعبير الفكري عن النظرة المثالية إلى العالم! أما العودة إلى الذرين، عند علماء الكلام (النَّظَّام خاصة)، وإلى أرسطو، عند الفلاسفة، فلم تكن أكثر من محاولة مستحيلة للبحث عن تأويل فلسفي للدين لا يمكن انتظار فلسفة مادية منه كما يشتهيها الماركسيون العرب. وعلى ذلك يسعنا القول إن الأمر يتعلق، في المقالة الماركسية العربية حول التراث، **بمادية افتراضية** أكثر ممّا يتعلق بمادية واقعية. وهي كان ينبغي اختراعُها كي تستقيم شرعية التحليل المادي التاريخي للفكر العربي، ويستقيم العمل بمقدماته النظرية، وأوّلها صراع المادية والمثالية بوصفه القانون الحاكم لتطوّر الفكر!

٢ ـ أطنبت أعمال طيب تيزيني وحسين مروّة في الاحتفال بشروط الفكر التاريخية إلى الحدّ الذي استحالت فيه مطالعةً لتلك الشروط لا للفكر الذي نشأ في نطاقها وتطوّر! إن كمية الوقْفات عند الظروف السياسية والتاريخية للأفكار والمدارس المتناوَلة بالتحليل، في عمليْ الباحثيْن، تفوق حاجة الدرس الماركسي إلى إضاءة ظروف الفكر أو النصّ، والوقوف على تاريخيته، ناهيك بأنها لا تتناسب وعمل علميّ يقع ضمن دائرة تاريخ الفكر: حيث لا يفترض المجال هذا أن يُلِمَّ الباحث الواحد بالتاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي كي يدرس تاريخ الفكر، وحيث إمكانيات الباحثين محدودة جدّاً، من الناحية المعرفية(*)، لتغطية ذلك. ولقد كانتِ النتيجة أن مساحة القول في التراث الفكري تقلّصت كثيراً بسبب مزاحمة مساحة القول في شروطه التاريخية الموضوعية. والغريب أن باحثاً عربيّاً من الجِيل السابق لجيل مروّة، هو أحمد أمين، الذي لم يكن يتجاهل في تأْريخه للفكر العربي الكلاسيكي ظروفه التاريخية، من دون أن يكون ماركسيّاً، فيلقي عليها أكثف ضوءٍ للبيان، ويحاول أن يتوسلها لتفسير هذا الرأي أو ذاك، نجح في أن يقدّم لقارئه أوسع إفادةٍ عن تطوّر ذلك الفكر من دون تغليظٍ في الكلام على ما وراء الفكر والأفكار. والمشكلة أن تيزيني ومروّة لم يكونا مُقْنِعيْن كثيراً في ما كتباه عن تلك الشروط الحاقّة، ولا كانا مقنعيْن في بيان صلة آراء المفكرين العرب المدروسين بتلك الشروط!

٣ ـ أنزل الباحثان ترسانة من المفاهيم الماركسية على موضوعٍ لا يلائمها، لأنه لا يقع ضمن نطاق تاريخها المعرفي، مثل: الطبقة، والصراع الطبقيّ، والإقطاع،

(*) وهي كذلك ـ محدودة ـ عند سائر الباحثين في ميدان تاريخ الفكر ونقد التراث.

والبواكير الرأسمالية، والبرجوازية التجارية، والإيديولوجيا...، والحال إنها مفاهيم تنتمي إلى تاريخ لاحق للعهد الإسلامي الكلاسيكي: إلى العهد الحديث، عهد الثورة الصناعية (القرن ١٨) وما تلاها وأعقبها من ثوْرات فكرية، وقد أعملتْها الماركسية في مجال تحليل التاريخ والفكر في هذه الحقبة بالذات. لذلك بَدَا عملُهما على الفكر العربي، تأْريخاً ودرساً، وكأنه تمرينٌ نظري على هذه المفاهيم في غير مكانه الطبيعي، ممّا أفقد العمل رصانته العلمية، وكشف عن كمّية هائلة من الغلُوّ في الإدخال القسري للتاريخ الفكري العربي في أطر **أقنومية** باسم العلم وباسم التاريخية!مثلما طبع هذه المقاربة بطابع إيديولوجي فاقع لم يستطع بريقُه أن يصْمُد لأكثر من فترة وجيزة (في سنوات السبعينيات) قبل أن يخبو وينطفئ أمام طفرة الدراسات التراثية الآخذة بمناهج حديثة[٣٩].

٤ ـ افتقرت مقاربة الباحثيْن، لمسائل التراث، إلى الحدّ الأدنى من الحياد العلمي، الذي يقتضيه البحث، بسبب عدم حفظ المسافة الضرورية بين الدارس وموضوع الدراسة، والإمعان في هدر استقلالية الذات عن الموضوع، وفي ردم الفجوة بين أزمنة ومشكلات متباعدة ومتباينة الطبيعة، والجمع بينها جمعاً غيرَ تاريخي. ولقد يبدو منزع المماهاة بين الماضي والحاضر في التصرّف مع مشكلات الأقدمين، الفكرية والسياسية، وكأنها مشكلاتنا اليوم، والانخراط فيها بحماسة، والتموقع ـ بالتالي ـ في موقع تيار ضدّ آخر! ولم يكن من شأن هذا النمط من المقاربة ـ الذي يخلط بين الأزمنة والمشكلات ـ سوى أن يقود إلى ظاهرة **التحزب الإيديولوجي**[٤٠] في النظر إلى التراث، وإلى اعتبار المعرفة آخر مطلب يمكن نُشدانُه في ميدان دراسات التراث. ومن المفارقة أن الماركسيين العرب، الذين ما فتئوا يرجمون بعض دارسي التراث بالسلفيين[٤١] أو بالتراثيين، سقطوا في النزعة التراثية عينِها، وفي النزعة السلفية ذاتها؛ وهكذا بدلاً من أن يكون سلفهم الصالح دينياً أو مثالياً، كان «ماديّاً» من دون أن يتجرَّد من صفته التراثية!

---

(٣٩) نفكّر، أساساً، في أعمال محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، وعلي أومليل، ونصر حامد أبوزيد، وعبد المجيد الشرفي، وعزيز العظمة، وطه عبد الرحمن... إلخ.

(٤٠) من المستغرب أن طيب تيزيني الذي ينتقد بشدّة ظاهرة التحزّب التراثي، سرعان ما يسقط فيه! انظر: تيزيني، **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي**، ص ٢٦٦ ـ ٢٧٠.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٩٥، ومروّة، **النّزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية**، ص ٩٦ ـ ١٠٠.

الفصل السابع

في مشروع «التراث والتجديد»: إيديولوجيا الأصالة وإعادةِ البناء (حسن حنفي)

تميّز حسن حنفي من غيره من المشتغلين في ميدان الدراسات الإسلامية بالكمّ الغزير من الكتابات التي نشرها في الموضوع منذ أواسط الستينيات من القرن العشرين. ولهذه الغزارة ما يفسّرها، ومن أظهر عوامل تفسيرها أنه طرح على نفسه، ومنذ ما يزيد على ثلاثة عقود، مشروعاً دراسياً شاملاً لدراسة تراث الإسلام الفكريّ[1]، وإعادة بنائه، وخاض فيه كتابةً وتأليفاً من دون انقطاع[*]، مع تعديلات في هندسة المشروع فرضتها عليه، موضوعيّاً، مقتضيات البحث. لكن من أظهر عوامل تفسيرها، أيضاً، أن حسن حنفي اختار، منذ عقد السبعينيات، أن يحوِّل قضية التراث إلى «قضيةِ رأيٍ عام»، يخرِجها من النطاقات الأكاديمية إلى ميدان السجال العمومي؛ فكتب ـ لهذا السبب ـ الكثير الكثير بروح سجاليةٍ أو نضالية غيرَ عابئ باعتراضات المعترضين على هذا الأسلوب

---

(١) راجع تفاصيل هذا المشروع في: حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، ط ٥ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ١٧٦ ـ ١٨٦.

(*) حسن حنفي من الباحثين العرب القلائل الذين التزموا بما أعلنوا عن اعتزامهم البحث فيه، وطرحوه على هيئة مشروع دراسي طويل الأمد؛ إذ إن مشروعه الدراسي المعلن عنه تحت عنوان «التراث والتجديد» يوشك ـ اليوم ـ على أن يطوي خمسة وثلاثين عاماً من العمل الدؤوب على نصوص التراث: كلاماً وأصول فقه، وفلسفة وتصوفاً، وثمرته اليوم حوالى العشرين جزءاً من مؤلفاته في العلوم الأربعة المذكورة (سيرد بيانها في هوامش هذا الفصل)، ناهيك بعشرات الدراسات ومئات المقالات في التراث منشورة في مجلّات عدّة، وقسم كبير منها أعيد نشره في كتب.

الإيديولوجي. وقد يختلف المرء مع الرجل في طريقة نظرته إلى تراث الإسلام الفكري، وفي أسلوب قراءته نصوصَ ذلك التراث، أو اختياراته المنهجية، والحرية التي يمنحها لنفسه في التصرُّف في المناهج، أو انتقاء ما يناسب نظرته إلى الموضوع المدروس... إلخ، كما قد يختلف معه في الأحكام والاستنتاجات والميْل الواضح إلى ممارسة الإسقاطات، وتسييس مسألة التراث جملةً...، غير أنّ الذي لا مِرْيَةَ فيه أن ثقافة حنفي واسعة وعميقة، ومعرفتَه للتراث العربي الإسلامي موسوعية، بل لعله الأكثر اطلاعاً عليه في الفكر العربي المعاصر، وبين أترابه من الباحثين العرب المتخصّصين.

ومن المؤسف أن كتابات حنفي لم تَحْظَ بالاهتمام الذي يناسب الدور النشط الذي أدّاه في ميدان دراسات التراث، ولم يُلْقَ على مساهمته الفكرية الضوءُ الذي يستحقه جَهدُه المبذول فيها، حتى أن الكثير ممن تناولوا ميدان تاريخ الفكر والدراسات الإسلامية بالدرس تجاهل أعماله، أو تناولها بخفّة، أو أبْدى حيالها إجحافاً غيرَ مبرَّر. أمّا الذين شاركوه البحث في الميدان الدراسيّ عينِه فقلّما التفتوا إلى كتاباته، أو أشاروا إليها حتى! ومَن حاورهُ منهم قليل[٢]، على الرغم من أن حسن حنفي لم يتجاهل أحداً ممن يستحق، من زملائه في البحث، ذكْراً أو تنويهاً أو مطارحة نقدية. ولذلك صلة، في ما نعتقد، بتراجُع أخلاق الاعتراف في الفكر العربي المعاصر؛ وتلك مسألة أخرى ليس هذا مقام الحديث فيها.

أوّلاً: في التراث والتجديد ـ المقدمات النظرية

لم يكن حسن حنفي قد أنهى دراساته العليا في فرنسا، وناقش أطروحته للدكتوراه في السوربون (قسم الفلسفة)، في العام ١٩٦٦، حين أصبح منغمساً في مسائل التأويل والتأويلات، متأثراً ـ في ذلك ـ بكتابات هوسرل والفلسفة الظاهراتية؛ فلقد صدر له، خلال العامين ١٩٦٥ و١٩٦٦، ثلاثة كتب[٣] بالفرنسية في الموضوع،

(٢) لعلّ أوسع مناقشة كان حسن حنفي طرفاً فيها، هي التي نشرت على صفحات مجلة **اليوم السابع** الباريسية، في سنوات الثمانينيات، ودارت بينه وبين محمد عابد الجابري. وقد أعيد نشرها في كتاب حمل عنوان **حوار المشرق والمغرب**. انظر: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب** (القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠).

(٣) Hassan Hanafi: *Les Méthodes d'exégèse: Essai sur la science des fondements de la compréhension* (Le Caire: Imprimeries Nationale, 1965); *L'Exégèse de la phénoménologie: L'état actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénomène religieux* (Paris: Dar al-Fikr al-Arabi, 1965), et *La Phénoménologie de l'exégèse d'une herméneutique existentielle à partir du nouveau testament* (Paris: Anglo-Egyptian Bookshop, 1966).

حاول فيها تطبيق التأويل الفينومينولوجي على علم أصول الفقه(٤)، وعلى الظاهرة الدينية(٥) عموماً، ثم على العهد الجديد (Nouveau Testament)(٦)، وبَدَا، آنئذٍ، وكأنه رَسَم مساراً للبحث العلمي في ميدان تاريخ الفكر الإسلامي (= دراسات التراث)، والمسالة الدينية، متسلّحاً فيه بِعُدَّةٍ منهجية جديدة على هذه الميادين في التأليف العربي، وأنه لن يَحيد عن ذلك المسار موضوعاً ومنهجاً. وكان ممّا كرّس ذلك الانطباع أن حنفي أتبع تأليفه للكتب الثلاثة، المشار إليها، بترجمة **نماذج من الفلسفة المسيحية**(٧) هي «المعلّم» لأوغسطين، و«الإيمان باحثاً عن العقل» لأنسيلم، و«الوجود والماهية» لتوما الأكويني، ثم أتبع ذلك بترجمة كتاب سبينوزا **رسالة في اللاهوت والسياسة**(٨)، و«خَتَم» بكتاب في **الحوار الديني والثورة**(٩) ضمّ أبحاثاً في اليهودية والمسيحية والإسلام. غير أنه ما إن انصرم عقد السبعينيات، حتى انصرف حسن حنفي عن البحث في المسألة الدينية، واللاهوت وفلسفة الدين، مكرّساً عمله لدراسة تاريخ الفكر الإسلامي، بصورة خاصة، وقضايا الإسلام المعاصر. غير أن هذا التحوّل في أولويات الدرس، عنده، ما اقتصر على موضوعات البحث فحسب، بل مَسَّ منهج التفكير والدرس أيضاً؛ فإلى أن الباحث لم يعد يبدي الإلحاح عينَه ـ الذي كان لديه ـ على التزام تقاليد الدرس الفينومينولوجي، فقد دخلت على خط تفكيره هواجس إيديولوجية ونضالية جديدة، لم تكن تُلْحَظ على كتاباته في النصف الثاني من الستينيات، بدءاً من عمله على فكرة «اليسار الإسلامي»، وصولاً إلى مطارحاته الإيديولوجية ـ الأسبوعية تقريباً ـ دفاعاً عن فكرة تجنيد تراث الإسلام في معركة التغيير الاجتماعي وبناء المستقبل.

وأيّاً يكُن رأيُ المرء في طريقة اشتغال الرجل على نصوص التراث، ومطالبه منها، فإن منصفاً موضوعياً لا يمكنه أن يجحد مساهمته في قراءة التراث قراءةً أرادت

---

(٤) Hanafi, *Les Méthodes d'exégèse: Essai sur la science des fondements de la compréhension.*

(٥) Hanafi, *L'Exégèse de la phénoménologie: L'état actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénomène religieux.*

(٦) المصدر نفسه.

(٧) **نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: أوغسطين، أنسيلم، توما الأكويني**، ترجمة حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، وقد صدرت طبعته الأولى في العام ١٩٦٨ عن دار الكتب الجامعية (الإسكندرية).

(٨) باروخ اسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ومكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣)، وط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، مع مقدمة لافتة للترجمة من حوالى مئة صفحة.

(٩) Hassan Hanafi, *Religious Dialogue: Essays on judaism, Christianity and Islam* (Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1977).

نفسها شاملة منذ البداية: على ما يفصح عن ذلك مشروعه الدراسي «**التراث والتجديد**»، ومقدمته النظرية على ذلك المشروع، المنشورة في كتاب(١٠).

١ ـ مقام التراث

يقترب معنى التراث عند حسن حنفي من معناه عند طيب تيزيني، كما ألمحنا إليه في الفصل السابق؛ فهو ليس ماضياً فحسب، انحدر إلينا من زمن سابق، وإنما هو أيضاً ـ وبسبب انحداره ذاك ـ واقعٌ حاضر: معنا وفينا، في مستوياتٍ شتى من الوجود الاجتماعي(١١)؛ فهو يتجلى في المعيش اليوميّ، في المساجد والكتب والمخطوطات والمؤتمرات والخطب، تجسيداً مادياً محسوباً؛ وهو إلى ذلك «مخزون نفسيّ عند الجماهير»(١٢) يوجّه سلوك الناس، وقد يمثل عزاءً لهم في ما هم فيه من ضِيقِ عيشٍ وقلَّةِ حيلة؛ وهو يتمظهر في أفكار النخب ويتلبّسها(١٣)، فيسيطر على طريقة رؤيتها الأشياء... إلخ. وبكلمة؛ ليس التراث حالة مَتْحفية للزينة والتفاخر، أو لممارسة النوستالجيا الجماعية، بل هو «حيٌّ يفعل في الناس»(١٤)، ويدخل ـ لذلك السبب ـ في صنع حاضرنا وتقرير مصائرنا. لا يمكن، إذن، والحال هذه من حضور التراث حضوراً كثيفاً في يومياتنا، أن لا نأبه له، أو أن نعْرض عنه، أو أن نلتزم حياداً بارداً حياله؛ ففي ذلك مجافاة لواقع الأمور: وواقع الأمور ـ كما لا ينفك حسن حنفي يؤكد ـ أن تراثنا يمتد فينا، ويُحايِثُنا، ونعيشه كحقيقة وجودية يومية، وإنْ نحن خِلْنا أنْ الصلة به انقطعت، أو تراختْ وشائجُها.

تُرتِّب هذه القاعدة على حسن حنفي موقفاً يضعه بين «فسطاطيْن»: بين فسطاط من يلوذون بالتراث معتَصَماً، يتمسكون به في مواجهة موجات التغرّب الداخلي و«الاقتلاع الثقافي الحضاري» الخارجي، وفسطاط من يَرَوْن فيه عبئاً يُثْقِل كاهل الحاضر والمستقبل ويكبح عملية التحديث والتقدّم. والحقّ أن مَوْقَعَةَ هذا ليس بَيْنَ بَيْن، بالمعنى الأُرجوحي أو التوفيقي الفجّ، وإنما هو موقع **الموازنة النقدية** بين التراث والعصر؛ بين الحاجة إلى

---

(١٠) حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٣) «فنحن نعمل بالكندي كل يوم، ونتنفس الفارابي في كل لحظة، ونرى ابن سينا في كل الطرقات، وبالتالي يكون تراثنا القديم حياً يبرزق يوجه حياتنا اليومية ونحن نظن أننا نبحث عن الرزق، ونلهث وراء قوتنا اليومي». انظر: المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٩.

ما يؤسس شعور الأمّة بالوجود والاستمرارية التاريخية، والحاجة إلى اقتحامها التاريخ واحتلالِها مكانَتَها ودورَها فيه. والرجل، بهذا الحسبان، من أكثر تلامذة الفكر العربي إخلاصاً لثنائية الأصالة/ المعاصرة فيه، تعبيراً عنها، وتنظيراً لها، بما هي ثنائية متوازنة: أي غير متضاربة الحدَّيْن. وتوازُنُها ليس يمكن فهْمُه إلّا في ضوء نقد حنفي لنظرتَيْن إلى التراث متقابلتيْن في الفكر العربي: نظرة تبجيلية مسكونة بوهم الكِفَاية التراثية، ونظرة تحقيرية ـ أو استصغارية ـ تستقطبها فكرة الغَنَاء عن التراث. ومن النافل القول إن الجَمْع بينهما يستحيل في وعيٍ، أو على وعيٍ، وإن هو شاء، لبَيْنِ بينهما يتعَصَّى جَسْرُه، فكيف إذا أراد ذلك الوعيُ أن يمارس نقداً مزدوجاً لمغالطتيْن لا تستقيمان: على نحو ما حاول الرجل أن يفعله في معظم ما كتب.

سنترك، جانباً، رأينا في تلك الموازنة، التي حاولها حسن حنفي، إلى حين الانتهاء من مطالعة مجمل موقفه من مسألة التراث، وتَناوُل مترتّبات تعريفه له بوصفه ماضياً مستمرّاً في الحاضر، متجسداً في الأفكار والمؤسسات، وبوصفه «مخزوناً نفسيّاً» لدى الجماهير، ثم بوصفه ثقافةً مستمرة في بيئة النخب. إذا كان التراث عند حنفي بهذه المثابة، فكيف ينبغي التعامل معه ثقافيّاً أو فكريّاً، أعني: بعيداً عن تبجيله أو ازدرائه؟

لا تعامُل مع التراث أوفق من تجديده في نظر حنفي، أو قُلْ ـ للدقة ـ أوفق من تجديد النظر إليه؛ فإذا كان التراث يفرض نفسه علينا بما هو سلطة حاضرة ـ مستمرة في الوجود ـ فمن بابٍ أوْلى أن تكون مُعَاصَرَتُه لنا إيجابية نستفيد منها ما به نصنع شروط النهضة والتقدم. وذلك لا يكون، في نظر حنفي، إلّا من طريق إعادة قراءته في ضوء مطالب عصرنا وحاجاته، لا في ضوء معطيات العصر الذي أنتجه. ولا يبرِّر ذلك أن ظروفنا تملي علينا هذه الحاجة إلى إعادة تمثُّل معطيات التراث في سياقات مطالبنا الحاضرة فقط، بل يبرّره أيضاً أن التراث ـ كما لم يفتأ حنفي يكرّر ـ هو مجموع تأويلات الأمَّة لموروثها الثقافي والديني في مختلف أزمنتها، و ـ بالتالي ـ فإن إعادة قراءته اليوم لن تكون عن تاريخه بمعزل، ولا هي ستكون تطاولاً عليه يُخْرِجه من سياقاته الأصل. وتكادُ الفكرةُ هذه أن تقارب القول إن تراثنا بمقدار ما ينتمي إلى زمننا، ننتمي نحن ـ أيضاً ـ إلى زمنه. وليس من شك في أن هذا الاستنتاج، إذا صحَّ أو جاز، يقلب معنى الزمن: الزمن الثقافي والمعرفي، قلباً كلّياً ويغيّر مدلولات كثيرة في علاقة الحاضر بالماضي! الأهمّ في المسألة، عند حنفي، أن التراث ليس كيانا مستقلّاً عنّا، أو وحدة

مغلقة تجد مبدأ تفسيرها في ذاتها، وإنما هو طرفٌ في علاقةٍ طرفُها الثاني هو التجديد، وهو ـ بالتالي ـ لا يكتسب معناه إلا في هذه العلاقة.

لِندع، إلى حين، العلاقة: تراث/ تجديد، ولنستكمل معنى التراث عند حنفي. تستوقفنا، هنا، فكرتان يلحّ عليهما الباحث: **الأولى** أن التراث ليس الدين، و**الثانية** أن التراث (هو) «نظرية الواقع»! وهما فكرتان تترتب عليهما نتائج متعارضة كما سنرى.

يحاول حسن حنفي، في المسألة الأولى، أن يفك الارتباط الماهوي بين التراث والدين من مدخل نقد فرضية التطابق بينهما. قد يبدو التراث دينياً، أو مصطبغاً بصبغة دينية، لكنه أوسع دائرة من الدين[١٥]، وليس كل ما في التراث في الدين، ولا كل ما في الدين في التراث[١٦]. ومؤدّى هذه الفكرة (هو) ربطُ التراث بالحضارة، ككل، بصرف النظر عن مصدرها الديني (=الإسلامي). لكن الأهمّ من هذا أنه ستصبح «أحكامنا على التراث بالرفض أو القبول أحكاماً لا تمسّ الدين في كثير أو قليل»[١٧]. وليست فائدة ذلك في أن التمييز يرفع سيف الاتهام عن النظر النقدي في الموروث، وإنما في أن ذلك النظر سيكتسب مساحةً من الوضوح في مقاربة موضوعه. أمّا في المسألة الثانية فيبلغ الالتباس والخلط مداه عند الباحث؛ ففيما ينتقد حنفي المقالة التراثية، التي تبغي إسقاط نظرية (موروثة) على الواقع، ينتهي إلى السقوط في شِراكها حين يعرّف التراث بأنه «نظرية الواقع»، معتقداً أن الاستدراك بالقول إن «التجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته»[١٨] يكفي كي يرفع هذا التناقض الصارخ أو يبدّده! وليس التناقض هذا سوى من فِعْل نظرةٍ تخلط بين أزمنة الفكر والمعرفة لم تبارح حسن حنفي في المعظم الغالب من كتاباته. وهي نظرة لم تحرّره منها، كما سنرى، محاولاته وضْعَ التراث في مُتَلازَمةٍ مع فكرة التجديد، والإيحاء بأن معاصرته لنا ليست دائماً بتأثيرٍ من سلطانه الموروث والمستمرّ، وإنما هي من مقتضيات حاجات تتولّد في الحاضر، أو يولِّدها الحاضر.

---

(١٥) «... فالدين ـ يقول حنفي ـ جزء من التراث، وليس التراث جزءاً من الدين». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٦) «... فقد ظهر التأليه والتجسيم والتشبيه في التراث ولم يظهر في الدين، وظهر الجبر في التراث ولم يظهر في الدين، وظهرت دعوات في التراث إلى الخنوع والاستكانة والرضا والقناعة والخوف ولم تظهر في الدين...». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.

٢ ـ التراث في مشروع التجديد

لا يفتأ حسن حنفي يشدد على رباط التواشج بين الحاضر الراهن والتراث. يقول ذلك في مناسبات عدّة، وبعبارات مختلفة ولكن متضامنة في أداء المعنى. والفكرة هذه موجِّهة عنده، وهي تكيِّف رؤيته الإجمالية إلى مسألة التراث، وتدفعه دفعاً إلى التمسك به بوصفه كياناً قابلاً لتزويد الحاضر بإجابات مطابقة لظروفه؛ إذ لمّا كان الحاضر «ما هو إلّا تراكمات للماضي»(١٩)؛ ولمّا كان الماضي شَهِد غلبة أفكارٍ بعينها على حساب أخرى أكثر فائدةً لنا، اليوم، من الأولى (السائدة)، فإن مُتَلازِمةَ التراث/ التجديد، عنده، تسمح بإعادة الاختيار بين البدائل «طبقاً لحاجات العصر». وهكذا فما كان ينفع أمس قد لا ينفع اليوم، أو هو ينفع إن أعيدَ تكييفُه مع متطلبات الحاضر، و«ما رفضناه قديماً قد نقبله حديثاً، وما قبلناه قديماً قد نرفضه حديثاً»»(٢٠): علم الكلام ما عاد مبرَّراً في شكله القديم، وينبغي إنزاله من الإلهيات إلى المجتمع، والأشعرية منعتنا من التقدم لأكثر من عشرة قرون، بينما وُئِدَ الاعتزال من غير حق، والمذهب الطبيعي قُدِح فيه مع أنه يعيدنا إلى الطبيعة وقوانينها... إلخ.

هل معنى ذلك أن مقياس الرفض أو القبول هو مقياس المصلحة والحاجة لا مقياس الفكر والوجاهة النظرية؟ ذلك، بالضبط، ما يذهب إليه حنفي حين يكتب(٢١): «لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليها [= يقصد الاحتمالات القديمة]، بل لا يوجد إلّا **مقياس عملي**؛ فالاختيار المنتج الفعّال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب. ولا يعني ذلك أن باقي الاختيارات خاطئة [هكذا في النصّ]، بل يعني أنها تظل تفسيرات محتملة لظروف أخرى، وعصور أخرى، ولّت أو مازالت قادمة». **الأفكار، إذن، تتساوى معرفياً؛ أي من حيث معيار الصواب والخطأ، ولا تتفاوت قيمةً، فيفْضُل بعضُها بعضاً، إلا من زاوية ما تؤديه من وظائف اجتماعية، أي من زاوية ما يمكن أن تنطوي عليه من منفعة.**

الفكرةُ هذه حمَّالةُ أوجه؛ قد تكون بنَّاءة، وقد تكون هدَّامة. الظروف المختلفة، والاستخدامات المتباينة، هي ما يقرِّر في شأن حَمْل هذه الفكرة على معنى ما أو على عكْسِه. مثلاً: إذا كان المبدأ الذي يقرِّر قيمة الأفكار هو المنفعة، فالمنفعة ليست واحدة

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٢ (التشديد من عندي).

عند الجميع، وما يكون في حكم المنافع عند قومٍ يكون عند آخرين في حكم المضارّ. قد يقول قائل (= حسن حنفي مثلاً) إن الواقع الموضوعي، التاريخي والاجتماعي، هو الذي يحدد وجْه المصلحة في هذه الفكرة أو تلك، وهذا صحيح جزئياً، لكن معناه لا يكتمل إلّا بالقول إن الوعي، الفكر، هو من يستنطق ذلك الواقع فيحدّد وجه المصلحة فيه، والوعيُ ليس واحداً عند الجميع. والمسألة ليست بالبساطة التي يتصورها الأستاذ حنفي؛ فالذي كان مقبولاً أمس ليس مرفوضاً اليوم عند المعاصرين جميعاً، وإنما عند بعضهم فحسب، بينما يظل فيهم من يعتبر مقبولَ الأمسِ مقبولاً اليوم، وصالحاً لكل زمان ومكان. وقُل ذلك في ما نُبِذَ في الماضي ويرادُ اليوم له أن يصبح مطلوباً؛ إذ تنطبق عليه القاعدةُ عينُها. إن مشكلة الاختيار بين البدائل ليست أكثر من مشكلة **الصراع على** تلك البدائل، أي ما سميناهُ في القسم الأول من هذا الكتاب **الصراع على التراث**(*).

نعود من هذه الاستطرادة، التي لم تأخذنا عن الموضوع، إلى القول إن مهمات مشروع التراث والتجديد، عند حنفي، تتحدد بنوع تعريف التراث، فإذا كان الأخير، في تعيين حنفي له، «مخزوناً نفسيّاً للجماهير»، و«نظرية للواقع»، كما أسلفنا البيان، يصبح مطلوباً من مشروع التراث والتجديد أن ينجز مطالب **ثلاثة** هي[٢٢]: تحليل الموروث القديم، وتحليل الأبنية النفسية للجماهير، وتحليل أبنية الواقع. على أن هذه المهمة لا تقع على عاتق فرد واحد، لتشعُّب مجالات التراث، بل هي مهمَّة جماعية وطليعية في الوقتِ عينِهِ. وإذا كان لنا أن نفهم لماذا يَكِل حنفي إلى «طليعة المثقفين» أن ينهضوا بعبئها الأساس، بالنظر إلى أنه ـ هو نفسه ـ مثقف ملتزم، ولا يتحرَّج ـ مثل تيزيني ومروّة[٢٣] ـ من المماهاة بين الإيديولوجيا والعلم[٢٤]، فإن الذي لا نملك أن نفهمه أو نتفهّمه هو حسبانُه مهمّةَ تجديد التراث «مهمةً سياسية» لا فكرية، واعتبارُها ممّا يقع «على عاتق الحزب التقدمي الوطني»، «... الذي يرث الماضي ويعبّر عن وجدان العصر»، و«... الذي يقوم بتجديد التراث»، لأنه «عصب الجماهير وروحها الذي يعبّر عن متطلباتها»[٢٥]!!! هكذا يتحوّل الحزب، عند حنفي، من أداة سياسية إلى مؤسّسة فكرية وعلمية! وهو أمرٌ يستغرَب له أشدّ الاستغراب من باحثٍ قدير مثل حسن حنفي

(*) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢٣) انظر الفصل السابق.

(٢٤) «الإيديولوجية هي العلم والعلم هو الإيديولوجية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٧.

بلغ في تسييس التراث مبلغاً لم يَصِله حتى الباحثون الماركسيون في التراث، مثل طيب تيزيني وحسين مروّة، ولا يكاد أن يضاهيه فيه سوى الشيخ اليساري خليل عبد الكريم: وإن لم يتخذ التسييس عند الأخير شكل تحزيب(*).

*

يحاول حنفي أن يميز نظرته إلى مسألة التراث والتجديد من نَظْرات **ثلاثٍ** تتنازع القول في المسألة، موجّهاً النقد إليها وإلى رؤيتها غير المتوازنة إلى العلاقة بين التراث والعصر:

ينتقد النظرة **الأولى** القائمة على فكرة «الاكتفاء الذاتي للتراث»، بحسبانها تفترض التراث القديم حاوياً «كل شيء ممّا مضى أو مما هو آت»[٢٦]. إنها نظرة تبجيلية وعاطفية وانفعالية لا تفيد التراث في شيء كما لا تفيد الحاضر، وأصحابها تطبعهم **سمات ثلاث**[٢٧]: **أولها النفاق**؛ فهم «لا يؤمنون بشيء ولا يبغون إلّا المحافظة على مصالحهم الخاصة» مستغلين صفتهم كرجالِ دين. **وثانيها العجز** عن فعل شيء بسبب انتمائهم إلى فئات طفيلية تعيش على المجتمع، تعوِّض عن هذا العجز بصرف أنظار الشعب عن الحاضر إلى الماضي. **وثالثها النرجسية** التي تتبدّى في لَوْذهم بموقفٍ ذاتي يفتقر إلى الموضوعية. ولا يبغي حسن حنفي وصف أصحاب هذه النظرة بالمحافظين، لأن للأخيرين موقفاً فكرياً، بينما ينْهَمُّ الأوّلون بمصالح فئوية وذاتية لا غير. وكأنه يصرّ على الإيحاء بأن مثل هذه النظرة لا يمكن أن يصدر إلّا من انتهازيين لا يشكّل التراث قضيةً لهم، مثلما يُفْتَرَض في حال المدافعين عنه، وإنما وسيلة للتكسُّب.

وينقدُ النظرة **الثانية**، القائمة على فكرة «الاكتفاء الذاتي للجديد»، التي تعني أن لا قيمة للتراث في ذاته، وأنه علامة من مواريث التخلف، وأن الارتباط به «نوع من الاغتراب»[٢٨]. ومع أنه يحاول إنصاف أصحاب هذه النظرة، أو يوحي بذلك، يعود فيخطِّئهم في مسارعتهم إلى «إعادة البناء والقديم ما زال قائماً بعد». وهذا في نظره، يكشف عن **ثلاثة أعطاب**[٢٩]: **أولها قصور النظرة العلمية** إلى التراث، بما هو مكوِّن من

(*) نميّز هنا، طبعاً، بين الانتماء الحزبي للشيخ خليل عبد الكريم (إلى «حزب التجمع» اليساري) و(بين) عدم تحزيبه التراث، أي افتراض الحزبية وسيلةً لتجديد التراث: كما يعتقد حسن حنفي!

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢٧) انظر المعطيات في: المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

مكوّنات الواقع والحاضر، وثانيها **التقليد الرثّ لتجارب الآخرين** والتعميم وتجاهل الخصوصية والتأوْرُب، **وثالثها الازدواجية (في الولاء)** بسبب ارتباطات ثقافية ودينية لبعض المدافعين عن الجديد بالغرب(٣٠).

أمّا **النظرة الثالثة**، وقوامها عنده التوفيق بين التراث والتجديد، فينتقدها نقداً خفيفاً حتى لا نقول إنه يحبّذها وينتصر لها مع بعض الإيحاء بالنقد؛ فهي تحاول أن تقيم موازنةً بين القديم والجديد لاستيعاب مزاياهما معاً، وهذا ـ في ما يرى ـ «موقف شرعي من الناحية النظرية»(٣١)، وإن كان يرى أنه في التطبيق يميل بعض الدارسين الآخذين بها إمّا إلى التجديد من الخارج، أو إلى التجديد من الداخل، مع ما في الأوّل من إسقاط وما في الثاني من انتقائية(٣٢). لكن حنفي لا يخفي أنه ينتظم في خط هذه الرؤية زاعماً أنه يبتغي تصويبها، وإعادة تأسيسها على قاعدة علمية: بعيداً عن الأسلوب الخطابي(٣٣).

إن متلازمةَ التراث والتجديد، عند حنفي، تبلورت كَ «ردّ فعلٍ على أزمة التغيير للواقع الاجتماعي نظراً لتعثر محاولات التغيير واصطدامها جميعاً بقضية التراث كمخزون نفسي عند الجماهير»(٣٤)، ولكنها تبلورت أيضاً ـ وهذا هو الأهم(*) ـ كتعبير عن أزمةٍ رديف(٣٥) هي «أزمة الدراسات الإسلامية في الجامعات والمعاهد العليا»، وهي

---

(٣٠) من المؤسف، حقاً، أن يقرأ المرء مثل هذا المقطع لحسن حنفي:
«... إن أكثرية هذه الفئة تربطها بأوروبا أوشاج ثقافية أو دينية؛ فقد تربَّت في مدارس غربية خاصة، دينية أم علمانية، كما نشأت في الغرب وتكونت ثقافياً فيه، وتظن أن التراث القديم تراث إسلامي لا يرتبطون به دينياً أو ثقافياً... ولكنها بينها وبين نفسها تحرص على القديم «المسيحي» وترى في تاريخ الكنيسة القبطية تاريخاً لمصر، وفي تاريخ الكنيسة المارونية تاريخاً للبنان» (ص ٣٠). وقد انتقى حنفي، في الهامش، أسماء من يمكنه أن يستدلّ بهم على صحة رأيه (مثل سلامة موسى، وشبلي شميل، وفرح أنطون، ويعقوب صروف، ونقولا حداد، ولويس عوض، ووليم سليمان، ومراد وهبة). ومع عدم تسليمنا بوجاهة هذا الانتقاء (= إقحام فرح أنطون مثلاً مما يُستغرب حقاً)، نرى في تجاهله دور المفكرين المسيحيين العرب في دراسة تراث الإسلام، وإنصاف هذا التراث (بطرس البستاني، جرجي زيدان، مارون عبود، قسطنطين زريق، توفيق فهد، أنطون مقدسي، ناصيف نصار، أنطوان سيف... إلخ) إجحافاً إيديولوجياً لا يليق بباحث مثل حسن حنفي، ناهيك بحساسية موقفه طائفياً!

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣١. والمثير أن ما حذّر منه حنفي هو عينُه ما سقط فيه حين ذهب، بعيداً، في أدلجة التراث وتسييسه، وإخراجه من الحيِّز الأكاديمي إلى حيث يصبح قضية «رأي عام».

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(*) هو الأهم عندنا ـ نحن المهتمين بالجانب المعرفي في الموضوع ـ لا عند حنفي الذي يُولِي الجانب الإيديولوجي ـ السياسي فيه مكانة معتبرة.

(٣٥) هي ردبف، عند حنفي، لأن «التراث والتجديد» تعبير عن أزمتين متلازمتين: «أزمة التغيير الثوري وأزمة البحث العلمي». انظر: المصدر نفسه، ص ٦.

يعزوها إلى «انفصال في شخصية الباحث بين المسلم والبحث»[٣٦]. ولكنها أبعد من مجرَّد أزمة نفسية، لذلك يردّها حنفي إلى خطأيْن هما **النعرة العلمية، والنزعة الخطابية**. الأولى تسود معظم دراسات المستشرقين، فيما تسود الثانية دراسات المسلمين[٣٧].

تقوم النعرة العلمية على طريقةٍ في النظر إلى الموضوع «ماديةٍ» تخالف مادة البحث التي نشأت من مصدرٍ هو الوحي، وتطبِّق على هذه المادة منهجاً تاريخياً أو اجتماعيّاً. ويعود السبب في ذلك إلى أن جلّ المستشرقين يُنْكر الوحي الإسلامي، ويتعامل مع الكتاب والسنّة كأثرٍ بشري. ويقف حنفي على تجليات هذه النظرة في أربعة مناهج يستخدمها المستشرقون هي: المنهج التاريخي، والمنهج التحليلي، والمنهج الإسقاطي، ومنهج الأثر والتأثر. يقضي المنهج التاريخي على وحدة الظاهرة المدروسة بإرجاعه إياها إلى عوامل تاريخية ومادية منظوراً إليها بوصفها مصادر لموضوعات الفكر (ص ٨٢). وينتهي المنهج التحليلي إلى تفتيت كليةِ الظاهرة الحضارية الإسلامية ومحو شخصيتها محواً كاملاً (ص ٨٧). ويعيد المنهج الإسقاطي إنتاج نزعة التمركز والتفوق الغربية في مواجهة الحضارات والثقافات الأخرى، ويكرّس الغرب معياراً للمعرفة والتصنيف والحكم (ص ٨٩ ـ ٩١). أما منهج الأثر والتأثر فيبدّد أي شكل من أشكال أصالة الفكر من طريق ردّ الأفكار إلى «مصادرها» الخارجية (ص ٩٢ ـ ٩٤).

ومع أن النزعة الخطابية تعطي الأولوية للوحي على التاريخ، إلّا أنها تعبير ساذج عن «نوع من المراهقة الفكرية؛ حيث تسود العاطفة والانفعال، ويصدر الفكر مندفعاً في حمية ودون وضوح نظري» (ص ٩٦). وهي تتجلى في عدة مناهج: في **التكرار وتحصيل الحاصل**؛ حيث «تكرار مضمون النصوص المدروسة دون الإدلاء بأي فهم أو تفسير لها»؛ وفي **التقريظ أو الدفاع**؛ بما يعنيانه من نرجسيةٍ وغيابٍ تام للحسّ النقدي؛ وفي **الجدل والمهاترات**؛ اللذيْن يؤدي إليهما التقريظ والدفاع؛ ثم في **الحدس قصير المدى**؛ الذي لا يتعدى حدود «نظرات متفرقة هنا وهناك دون أن تتجمع في بناء نظري كامل» (ص ١٠٣). على أن هذه، التي يسميها حنفي مناهج معبّرة عن النزعة الخطابية، ليست مناهج بالمعنى الدقيق، وإنما منازع أو أهواء في التفكير.

يختم حنفي تشخيصه الأزمةَ المعرفية المستبدة بالدراسات الإسلامية، والمجسَّدة في النزعتين الموما إليهما، بفقرة استنتاجية ـ تركيبية بيّنةِ الدلالة يقول فيها: «إذا كان خطأ

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٣٧) انظر المعطيات في: المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ١٠٥.

النعرة العلمية أنها تعرف «**كيف تقول؟**» دون أن تعرف «ماذا تقول»، فإن خطأ النزعة الخطابية أنها تعرف «**ماذا تقول.**» دون أن تعرف «كيف تقول؟». أما هو، حسن حنفي ومشروعه «التراث والتجديد»، فيحاول تفادي الخطأين بحيث «يحاول أن يعرف «**ماذا يقول؟**»، وهو التراث، و«**كيف يقول؟**»: وهو التجديد»[٣٨].

٣ ـ في التجديد: المناهج والموضوعات

من مداخل **ثلاثة** يمكن للتجديد أن يحصل: **اللفظ، المعنى، الشيء**، وهي أبعاد الفكر الثلاثة. ولكلٍّ منطقُه الخاص.

أ ـ التجديد اللغوي

تؤسّس الحاجة إلى هذا النوع من التجديد اللغوي، في نظر حسن حنفي، اعتبارات عدّة[٣٩] أهمُّها أن «اكتشاف لغة جديدة هو اكتشاف للعلم» بحيث يصبح التجديد اللغوي «بداية العلم الجديد»، لذلك كانت كل حركة جديدة تبدأ بتجديد اللغة لتتأقلم مع معطيات تطور الحضارة والمعارف. تنطبق هذه القاعدة العامة على حالة اللغة في المعرفة العربية الإسلامية؛ فالعلوم الإسلامية التقليدية مازالت تعبّر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية[٤٠]، والحال إن هذه لم تعد تستطيع التعبير عن المضامين الجديدة منظوراً إليها من زاوية حاجات العصر. ويلاحظ حنفي، في هذا المعرض، جملةً من الظواهر التي تحمل على مثل هذا التجديد اللغوي، ومنها ما يسميه «قصور اللغة التقليدية»، بسبب طابعها اللاهوتي (ص ١١٤)، والديني (ص ١١٥)، والتاريخي المرتبط بظروفها (ص ١١٧)، والتقنيني (ص ١١٧ ـ ١١٨)، والصوري المجرد (ص ١١٨ ـ ١١٩). على أن تجديدها لا يكون آلياً، بإزالة لفظ وإحلال لفظ محله، وإنما هو «يتم في شعور الباحث الذي يجد نفسه غير قادر على التعبير عن المعاني الكامنة في اللغة التقليدية نظراً لثقافته الحديثة ولبيئته الثقافية الجديدة» (ص ١١٠)؛ وهو ما ينسجم مع نظرة الباحث

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠٥ (التشديد من عندي).

(٣٩) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١٣٢.

(٤٠) «يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية مثل الله، الرسول، الدين، الجنة، النار، الثواب، العقاب، كما هو الحال في علم أصول الدين، أو القانونية مثل الحلال، الحرام، الواجب، المكروه كما هو الحال في علم أصول الفقه، أو التاريخية الملتصقة ببيئة ثقافية معينة مثل: الجوهر، العرض، الممكن، الواجب، الضروري، الحادث، العقل الفعال، العقل.....كما هو الحال في الفلسفة، أو الرضا، التوكل، والورع، الصبر، الخشية، الخوف، الحزن، البكاء كما هو الحال في التصوف». انظر: المصدر نفسه، ص ١١٠.

الفينومينولوجية لِلُغةِ والفكر كما سنرى. كما أن التجديد اللغوي، عنده، ليس تغييراً لمضمون الفكر، وإنما لصورته فحسب؛ إذِ اللفظ «ليس إلّا حاملاً للمعنى وموصولاً له»، و«المعنى مستقل عن اللفظ» (ص ١١١).

وأهمّ مميزات اللغة الجديدة، التي يدعو حنفي إلى اعتمادها، أن تكون **عامّةً** بحيث تخاطب الأذهان كافة (ص ١١٩)، وأن تكون **مفتوحةً** على إمكان التغيير والتبديل في المفاهيم والمعاني (ص ١٢٠)، وأن تكون لغةً **عقلية** بحيث تستقيم معانيها في الأفهام كافة (ص ١٢٠)، وأن **يكون لها مستَنَدٌ في عالم الحسّ والمشاهدة** حتى يمكن التثبت من معانيها بالعودة إلى الواقع (ص ٢١)، وأن تكون لغة **إنسانيةً** لا تعبر إلّا عن مقولة إنسانية كالنظر، والعمل...» (ص ١٢٢)، وأن تكون **عَربية** وليست مستعربة أو معرَّبة بدعوى قصور اللغة العربية[٤١] (ص ١٢٢).

على أن التجديد اللغوي ينفتح، عنده، على إمكانيات **ثلاث** تُشْتَقّ من العلاقة بين اللفظ والمعنى والشيء؛ **أولاها** الانتقال من اللفظ التقليدي إلى لفظٍ جديد، عند تبيُّن قصور اللغة التقليدية في التعبير عن «كل محتويات اللفظ من معانٍ أصلية وفرعية»، أو عند تبيُّن انحجاز المعاني داخل لفظٍ تقليدي «يفقدها حيويتها وجدّتها بل وواقعيتها» (ص ١٢٣)؛ **وثانيها** الانتقال من المعنى الضمني إلى لفظ جديد، وذلك عند تبيُّن الأثر السلبي للَّفظِ القديم في التعبير عن المعنى (ص ١٢٥ ـ ١٢٦)؛ **وثالثها** الانتقال من الشيء المشار إليه إلى لفظ جديد حين لا يكون ذلك الشيءُ معبَّراً عنه بلفظ.

لكن حنفي لا يخفي أن التجديد اللغوي محفوف بالمخاطر، ومعرَّض للكثير من الاشتباه في جدواه. ولكنه يحرص على التشديد على أن التحفظات حوله تحفظات في ما ينتهي إليه من نتائج وليست تمسّ شرعيته. غير أن الأسباب التي يسوقها لتبرير مخاوفه[٤٢] لا تبدو مقنعة، حتى لا نقول إنها من مَزيدات لا حاجة إليها.

---

(٤١) يتحدّث حسن حنفي، من أسفٍ شديد، حديثاً غير طيب ولا مبرَّر وبمفردات قدحية، عن لغة الباحثين العرب «الشوام والمغاربة» في مناسبتين في الكتاب يقول في الأولى: «كلما ازدادت اللغة صعوبة، عظم الفكر عمقاً، وصرخ الباحث أن اللغة العربية غير طبيعية للتعبير عن هذه المفاهيم الحديثة والتصورات العصرية، والعلوم اللسنية كما يحدث، أحياناً، عند إخواننا الباحثين الشوام والمفكرين المغاربة **لزيادةٍ في تغرُّبهم ونقصٍ في تعريبهم**». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٠ (التشديد من عندي). ويقول في الثانية: «وقد وقع إخواننا الشوام والمغاربة في هذه الألفاظ المستهجنة (يقصد المنقولة صوتياً عن اللغات الأجنبية) بدعوى التحديث» (ص ١٢٢).

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨ ـ ١٣٠.

ب ـ التجديد المنهجي

يكاد حنفي أن يحصر هذا التجديد في التحليل المعتمد على **الشعور**، بما هو مستوىً من مستويات الفعل الإنساني، وبما هو فاعلية في تشكيل الموروث الثقافي. وهو إذْ يتوسّل أدوات التحليل الهيرمينوطيقي والظاهراتي، وقد أعملها على نطاق واسع في رسالته *Les méthodes d'exégèse*[٤٣]، يذهب إلى القول إن هذا المستوى ـ من مستويات التحليل ـ كان مُتَضَمَّناً في العلوم التقليدية نفسِها؛ فالشعور يظهر في أصول الفقه (في الأخبار، والمبادئ اللغوية، والأحكام) حيث «صحة النقل كلها مرهونة بشعور الراوي وموضوعيته وحياده»، وحيث تقوم المبادئ اللغوية على «تحليل شعور المجتهد باعتباره شعوراً لغويّاً منطقياً»، ثم حيث «تكشف الأحكام... عن شعور المكلَّف الذي يوجه الفعل كسلوك وقصدٍ ونيّة»[٤٤].

وهو يظهر في علم أصول الدين (= علم الكلام)؛ حيث يكشف تحليل أصول الاعتزال عن حضور الشعور في كل أصلٍ منها؛ إذِ التوحيد «وصفٌ للإنسان الكامل، أو الإنسان كما ينبغي أن يكون»؛ والعدلُ بيانٌ لشعور الإنسان كشعور حرّ في أفعاله الداخلية؛ والمنزلة بين المنزلتين بيان للشعور بما هو أساس فعل؛ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يُبِين الشعور بما هو «الحارس المتيقظ لسلوك الآخرين وللبناء المثالي للواقع». وحتى مسائل الإمامة هي «وصف لشعور الحاكم وشعور المحكومين والعلاقة بينهما»[٤٥].

ثم إنه يظهر في الفلسفة[٤٦] من طريق محاولة المترجم فهم العبارة الأجنبية، وإيجاد المقابل العربي لها، ومحاولة الشارح وضعها داخل «قوالب حضارته»، فمحاولة الفيلسوف احتواء معانيها في لغة حضارته...

وهو يظهر، أخيراً، في التصوّف الذي يمكن حسبانه «علم الشعور»؛ ذلك أن «تصفية النفس، والتشبه بصفات الكمال، والتوبة، والخوف، والحزن، والبكاء كلها أفعال للشعور. وأحوال النفس وما يعتري النفس من قبض وبسط، خوف ورجاء، صحو وسكر، غيبة وحضور، وجْد وفقد، قرب وبُعد، بقاء وفناء، كلها أحوال شعورية خالصة...»[٤٧].

---

(٤٣) المصدر نفسه.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٣٣.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٣٤.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

بل إن الشعور، حسب حنفي، يظهر حتى في الرسالة: في الكتاب والسنّة؛ ذلك أن «نصوص الوحي ذاتها نشأت في الشعور، إمّا في الشعور العام الشامل، وهو ذات الله، أو في الشعور المرسل إليه والمعلَن به، وهو شعور الرسول، أو شعور المتلقي للرسالة، وهو شعور الإنسان العادي...»؛ كما أن السنّة «مجموعة من المواقف الإنسانية يعمل فيها شعور النبي»، فهو كان قبل نزول الوحي، وبعد نزوله، يعيش تجارب شعورية: «يفرح ويتألم، يتأمل وينتظر...، وكان الوحي الذي ينتظره ثم يأتيه تفريجاً عن همّ، أو حلّاً لإشكال». وهكذا فـ «علاقة النبي بالوحي كانت علاقة شعورية، وعلاقتنا نحن بالنبي علاقة شعورية أيضاً باتخاذنا إياه قدوة حسنة ومثالاً للسلوك»(٤٨).

ويمتد ذلك إلى الإجماع والاجتهاد؛ إذِ الإجماعُ «تجربة مشتركة تتمّ في شعور الجماعة»، والاجتهاد «عملٌ شعوري خالص يقوم به المجتهد(٤٩)...»

هكذا نصل مع حسن حنفي إلى القول إن ما من شيء في العالم الخارجي قابل للإدراك والمعرفة «**إلّا من خلال الشعور**»؛ فهو «موطن المعرفة والوجود معاً، لأنه ـ هو ذاتُه ـ معرفة ووجود؛ فهو الذات العارفة، وهو الوجود الإنساني في آن واحد. **نحن ما نشعر به**، والعالم هو ما نشعر به، و**عِلْمنا نتيجة لشعورنا بالعالم**، ووجودنا ووجود العالم هو ما نشعر به»(٥٠). الذات، العالم، الشعور، أو الوجود والشعور، كيان واحد، إذن، في هذه النظرة التي لا تضع الشعور في مركز المعرفة فحسب، بل **في مركز الوجود** أيضاً. إنها النظرة التي تستأنف الكوجيتو الديكارتي، ولكن من خلال قصدية هوسرل. وهي (النظرة) التي يمكن أن تُحْدِث تطويراً منهجياً خلّاقاً ـ على ما يعتقد حنفي ـ في قراءة تراث الإسلام.

ج ـ تجديد الرؤية

وهو ما أطلق عليه حسن حنفي اسم «تغيير البيئة الثقافية». وتجديد الرؤية هذا لا يكون إلا من طريق توسُّل التاريخية كمعيار لفهم الأحكام، أو الأفكار، أو لفهم دلالاتها في سياقات بيئتها التي وردت فيها. والباعث على الحاجة إلى توسّل هذا المستوى من التحليل، عنده، أن العلوم التقليدية وُلدت في بيئة تاريخية لها ظروفها

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٣٦.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٦ (التشديد من عندي).

وملابساتها، وأنها ـ لهذا السبب ـ ليست علوماً مطلقة، بل نسبيَّةً نسبيةَ ظروفها تلك[51]. وهو يحصّن رؤيته التاريخية بأمثلةٍ عمّا كانت تعنيه تلك العلوم في ظروفها القديمة، لينتقل بنا إلى رؤية معانٍ، ووظائف، جديدة لها يفترضها الواقع الراهن؛ فالفقه، مثلاً، يغلب عليه «طابع العبادات، ولا تأتي المعاملات إلّا في الدرجة الثانية»، والحال إن الظروف، اليوم، تغيرت بحيث أصبح تجديد الفقه يعني «إعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات»، وهو سبيل «أقرب إلى روح الوحي الذي فيه المعاملات عبادة»[52]. ثم إن نفس التجديد في الرؤية إلى موضوع هذا العلم ينبغي أن ينصرف إلى دائرة التشريع، فيقع بذلك الاهتمام بمجال العلاقات العامة (علاقات الحاكم بالمحكوم) بدلاً من أولوية العلاقات الشخصية (الزواج والطلاق والمواريث)؛ ومبنى ذلك على أن «مأساتنا هي في نظم الحكم وليست في نظام الأسرة»، وأن ما نراه من مشاكل أسرية، كالطلاق وتربية الأطفال، ليس فرديّاً ناجماً من أسباب أخلاقية، وإنما هو «مشاكل اجتماعية يحدّدها وضع الأسرة الطبقي، ودخلها ومهنتها، وطبيعة النظام السياسي الذي تعيش فيه»[53]، وبالتالي لا مهْرب من إعادة تأسيس الفقه على مقتضيات بيئةٍ جديدة غير التي وُلِدَ فيها وتطوّر.

وعلى النحو نفسه ينبغي إعادة بناء علم أصول الدين بما يتناسب والبيئة الاجتماعية والسياسية الجديدة؛ فمشكلته القديمة، وهي التوحيد في مقابل الشرك والتأليه والتجسيم، لم تعد تطرح نفسها اليوم، حيث إن التوحيد بما هو تنزيه «ليس في خطر» بعد أن استقرت فكرته في النفوس، وإنما الخطر اليوم في أن «الأرض هي الضائعة، والناس مهزومة، والجماعة تتهاوى، والنُّظُم تتساقط، والروح مستذَلَّة ومستعبَدة»، ولذلك فمضمون التوحيد يتغير بتغيُّر البيئة التي يتحرك فيها، وهكذا «فتوحيدنا هو لاهوت الأرض، ولاهوت الثورة، ولاهوت التحرر، ولاهوت التنمية، ولاهوت التقدم»[54]. وهكذا الأمر نفسه بالنسبة إلى الفلسفة والتصوُّف[55] وغيرهما.

تلك هي الدوائر الثلاث للتجديد الذي يقترحه حسن حنفي على الدراسات العربية في ميدان التراث، والذي يقترحه على نفسه كمشروعٍ دراسي لم يتوقف عن الخوض فيه، تفكيراً وبحثاً وتأليفاً، منذ ذلك الحين.

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٣٧.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٣٨.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٣٨.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٣٩.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤٣.

لنُلْقِ نظرةً سريعة على معالم هندسة مشروع «التراث والتجديد» على نحو رسْم حنفي لها حين التنظير له.

٤ ـ هيكلة المشروع وفكرة إعادة البناء

نستكمل الحديث في المقدمات النظرية لمشروع «التراث والتجديد» بالإطلالة على هيكلته ـ التي وضعها له حنفي ـ والأجزاء التي اعتزم الباحث إنجازها في إطاره. وسنتناول، في الجزء الثاني من هذا الفصل، الجانب التطبيقي لهذا المشروع، أي حين نفّذ الباحث القسم الكبير منه خلال الثلاثين عاماً الأخيرة (من بدايات الثمانينيات حتى بداية هذا العقد) في كتب متعدّدة الأجزاء. على أن نقطة البداية في هذا العرض لهندسة حنفي لمشروعه، بل نقطة البداية في مشروعه كلِّه، هي فكرة **إعادة البناء**؛ فالهدف كان عنده منذ ذلك الحين، ولا يزال كذلك حتى اليوم، هو إعادة بناء العلوم الشرعية والعقلية بناءً جديداً يتناسب وحاجات عصرنا وواقعنا، ومستوى تراكُم المعارف فيهما. وهي إعادة بناء تفترض، في جملة ما تفترضه، نقد كل البناء النظري السابق[٥٦]، لأن ذلك من مقتضيات التجديد وإعادة البناء.

نقطة البدء في عملية إعادة بناء العلوم العربية هي، عند حنفي، التسليم بأن الوحي هو لحظة التأسيس في تاريخ الثقافة العربية، وأن الحضارة الإسلامية ما هي إلّا «محاولة لعرضٍ فكري منهجي لهذا الوحي»[٥٧] في سياقات تاريخية واجتماعية متغيرة؛ يبدأ علم أصول الفقه بالوحي كما علْمُ الكلام والتصوف والفلسفة، كل من زاويته في فهم النصّ وبناء المعرفة عليه. وإذا كان الوحي ـ في ذاته ـ ليس موضع تساؤل، كما يقرّر حنفي، فإن «كيفية عرضه وبنائه النظري» هما ما يحتاج إلى بحث؛ ذلك أن الكثير من مشكلات العلوم التقليدية ـ التي تحتاج إلى إعادة بناء ـ إنما هو ناجم من أن مسائلها خاطئة سبَّبتها ظروف معينة (ص ١٥٢)، ومن أمثلة ذلك مسائل علم الكلام التي وُضِع فيها الله وضعاً خاطئاً كطرف في فعل الإنسان، مثل مسائل الجبر والاختيار والحسن والقبح... إلخ (ص ١٥٢). غير أنّ حسن حنفي ما اكتفى بالدعوة إلى إعادة بناء العلوم العقلية الأربعة الكبرى (الكلام، وأصول الفقه، والفلسفة، والتصوف)، كلٌّ على حِدَة بالتناسب مع الحاضر ومشكلاته، وإنما هو ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير: إلى توحيدها

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٥١. ويقول في مكان آخر: «لو لم يكن هناك قرآن لما قام التراث، ولما نشأت الحضارة الاسلامية» (ص ١٥٤).

جميعِها في علم واحد «يكون مرادفاً للحضارة نفسها»، معتبراً أن تلك هي «الغاية النهائية من «التراث والتجديد»[٥٨]، وأن الهدف هذا ممكن، ومعترفاً بأن منهجه في هذا «التراث والتجديد» فقهي، أي أنه «يطبق على الفكر القياس الفقهي، ويعتمد على الاجتهاد في الفكر»[٥٩].

خطَّط الباحث لمشروعه بحيث يشمل **ثلاثة أقسام**[٦٠]: الموقف من التراث القديم، الموقف من التراث الغربي، ثم نظرية التفسير. ويقع تحت كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة أجزاء عدة؛ وهكذا يشمل القسم **الأول** من المشروع **ثمانية** أجزاء. الجزء **الأول** ـ وعنوانه «**علم الإنسان (من العقيدة إلى الثورة)** ـ يتناول بالدرس وإعادة البناء علم أصول الدين (= علم الكلام)؛ والجزء **الثاني** (**فلسفة الحضارة ـ من النقل إلى الإبداع**)، يتناول الفلسفة العربية الإسلامية بالتحليل ومحاولة إعادة البناء؛ ويهتم الجزء **الثالث** بتحليل علم أصول الفقه وإعادة بنائه، ويحمل عنوان: **المنهج الأصولي (من النص إلى الواقع)**؛ ويتناول **الرابع** علوم التصوف تحت عنوان: **المنهج الصوفي (من الفناء إلى البقاء)**؛ وينصرف الجزء **الخامس** إلى دراسة ـ وإعادة بناء ـ العلوم النقلية الخمسة (= **علوم القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه**)، في كتاب يحمل عنوان: **العلوم النقلية (من النقل إلى العقل)**؛ ويكرّس الجزء **السادس** ـ وعنوانه: **العلوم الرياضية والطبيعية (الوحي والعقل والطبيعة)** ـ لدراسة، وإعادة بناء الجبر، والحساب، والهندسة، والفلك، والموسيقا؛ فيما يكرّس الجزء **السابع** ـ وعنوانه: **العلوم الإنسانية (الإنسان والتاريخ)** ـ لدراسة، وإعادة بناء، علوم النفس، والاجتماع، والسياسة، والتاريخ، والجغرافيا، واللغة، والأدب؛ ويتناول الجزء **الثامن** ـ وعنوانه، كسابقه الفرعي، **الإنسان والتاريخ** ـ وصفاً لبناء الحضارة الإسلامية وتطورها...

ويشمل القسم **الثاني** من المشروع **خمسة** أجزاء هي على النحو التالي: يتناول الجزء **الأول** ـ وعنوانه: **عصر آباء الكنيسة (مصادر الوعي الأوروبي)** نشأة الفكر الغربي من القرن الأول للميلاد حتى القرن السابع؛ ويتناول الجزء **الثاني** مرحلته الثانية المدرسية في العصر الوسيط المتأخر، وعنوانه: **العصر المدرسي (مصادر الوعي الأوروبي)**؛ ويهتم الجزء الثالث عن: **الإصلاح الديني وعصر النهضة (بداية الوعي الأوروبي)** بتاريخ الفكر

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٧٣. ويضيف قائلاً: ««التراث والتجديد» دراسة فقهية يقوم بها فقيه في الحضارة الإسلامية ككل وليس في الفقه وحده». انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٦٠) راجع التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٨٦.

الأوروبي، في عهد الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ويستكمل الجزء **الرابع** تأريخه لبدايات الفكر الأوروبي، بدءاً من العقلانية الديكارتية، في القرنين السابع عشر والثامن عشر تحت عنوان: **العصر الحديث (بداية الوعي الأوروبي)**؛ فيما يؤرخ الجزء الخامس ـ وعنوانه: **العصر الحاضر (نهاية الوعي الأوروبي)** ـ للشعور الأوروبي في القرنين التاسع عشر والعشرين.

أما القسم **الثالث** من المشروع، والذي أراده صاحبُه محاولةً لِـ «إعادة بناء الحضارتين»، فيتألف من **ثلاثة** أجزاء؛ يحاول في الجزء **الأول** ـ وعنوانه: **العهد الجديد ـ تحقيق صحة الوحي في مراحل تطوره وصولاً إلى العهد القديم والعهد** الجديد (التوراة والإنجيل)، انطلاقاً من منهج النقد التاريخي؛ ويحلّل الجزء **الثاني** ـ عنوانه: **العهد القديم** ـ الكتاب المقدس عند اليهود «والتمييز بين كتبه وكتب التوراة، وكتب التاريخ (كتب الملوك وكتب القضاة)، وكتب الأنبياء، وكتب الحكمة...»؛ أما الجزء **الثالث** ـ وعنوانه: **المنهاج** ـ فيحاول تجاوز مناهج التفسير التقليدية في التراث الإسلامي، ووضع نظرية جديدة للتفسير تجمع بين المناهج كافة التي تفرقت في الماضي.

*

هذه هي الهيكلة النظرية لمشروع «التراث والتجديد»، كما عرضها حسن حنفي في المدخل النظري لذلك المشروع. سنرجئ الحديث في الشق التطبيقي، إلى القسم الثاني من هذا الفصل، بعد أن نسجل حولها الملاحظات التالية:

الملاحظة **الأولى** أن دائرة المشروع تتجاوز نطاق التراث العربي الإسلامي لتشمل التراث الفكري الأوروبي: الوسيط والحديث، كما تشير إلى ذلك الأجزاء الخمسة من القسم الثاني من المشروع، المتعلق بالموقف من التراث الغرْبي. ويعني ذلك أن دراسة التراث، الأنا الحضارية، لا يكتمل أو يستقيم ـ في نظر حنفي ـ إلّا بدراسة الآخر لما بين الطرفين من صلات التواصل والتثاقف والصراع. وهذه فكرة ذات قيمة علمية عالية بصرف النظر عما يمكن أن يكون للمرء من ملاحظات على طريقة إخراجها الإخراج الذي تبدو فيه الثقافتان متوازيتيْن.

والملاحظة **الثانية** أن الهيكلة أفردت حيِّزاً للتراث الديني التوحيدي برمَّته، كما تُبيِّن الأجزاء الثلاثة من القسم الثالث من المشروع، تحت عنوان نظرية التفسير. وهذه المساحة

المكرسة للبحث في الوحي تنسجم مع أطروحة حسن حنفي القائلة بأن الوحي هو النص التأسيسي في كل ثقافة، وفي كل حضارة، مثلما تنسجم مع هواجسه المنهجية التأويلية.

والملاحظة **الثالثة** أن نطاق البحث في التراث العربي الإسلامي يفيض، في هيكلة حنفي لمشروعه، عن حدود العلوم العقلية والعلوم النقلية، التي اعتزم تكريس أجزاء خمسة لها، لتشمل العلوم الرياضية والطبيعية، كما يشير إلى ذلك موضوع الجزء السادس من القسم الأول. وفي ظني أن ذلك مما لا نخال الباحث مهيّأً له من الناحية العلمية لأنه ما عُرِف عنه الاختصاص في العلم عند العرب، كما عُرِف به ـ مثلاً ـ الباحث المصري القدير رشدي راشد.

والملاحظة **الرابعة** أن حسن حنفي يغامر، أحياناً، مغامرات اصطلاحية قد تترتب عنها نتائج غير علمية، لأنها غير تاريخية، ومن ذلك حديثُهُ عن جزء ثامن مكرّس لِ «العلوم الإنسانية» العربية الإسلامية، ومنها «علوم النفس» و«علم الاجتماع»! وهو ما قد يطعن على جَهْده العلمي، وينال من جديته في نظر الباحثين في ميدان تاريخ الفكر والدراسات التراثية، كما نال البحث في «المادية العربية الإسلامية» من جهود باحثين آخرين قبله.

لنقرأ، الآن، هذا المشروع في صيغته التطبيقية، التي خاض حسن حنفي معامعها منذ بداية الثمانينيات من القرن الماضي، وأخرج منها عدداً هائلاً من المؤلفات يشكل مكتبةً في كمِّه؛ ولْنَرَ ما الذي نفَّذَهُ من ذلك المشروع، وما الذي لم يُنفّذه؟ وكيف نفَّذ ذلك الذي نفَّذَهُ منه؟ وهل ظل وفيّاً للرؤية المنهجية التي أعلنها غِبَّ هندسة المشروع، أم أنه أخضعها لتعديل؟ وهل خَضَع المشروع نفسه لتغييرٍ في الهيكلة أم ظل هو نفسه؟

ثانياً: قراءة في المشروع

ما أنجزه حسن حنفي، في المشروع الدراسي الذي طرحه على نفسه، كثيرٌ وذو أهمية من زاوية تاريخ الأفكار. ولكن ما لم ينجزه كثيرٌ أيضاً، وهو يكاد أن يقارب ثلثي المشروع، إن نحن أخذنا هيكليته التي قدّم؛ لأنه يشمل القسمين الثاني والثالث اللذين لم يصدر منهما، حتى الآن، إلّا كتابان أحدهما أراده مقدّمة[٦١] لدراسة الفكر الغربي.

(٦١) حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢).

ولعَلّ بعض أسباب «التقصير» في الوفاء بالوعد النظري المبْرم مع القارئ، في كتاب **التراث والتجديد**، مأتاه من أن الباحث خطفه موضوعُ البحث، في القسم الأول من المشروع، فأصبح الجزء الواحد من القسم أجزاء، ثلاثية وخماسية وتُساعية، والْتَهَم التوسيعُ الوقتَ المتاح، فضاقتِ المساحةُ الزمنية على أقسام المشروع، ولم يَعُد في المُكن توزيع الزمن، عليها، جميعاً، توزيعاً عادلاً. وإلى ذلك ينضاف أن حسن حنفي لم يَنِ، بالموازاة، يكتب في أغراض أخرى: من المقال السياسي إلى ترجمة أعمال فكرية ذات قيمة في تاريخ الثقافة الإنسانية. وكل من جرَّب هذا الضرب من التوزّع بين الانشغالات الفكرية والمعرفية والانشغالات العامة، السياسية والاجتماعية، يدرك مقدار الصعوبة التي تجْبه أيّ محاولة للتفرغ لإنجاز مشروع دراسي كبير. غير أننا لا نتزيّد أو نُجْحف، حين نذهب إلى الظن بأن حنفي طرح على نفسه مشروعاً ينوء بحمله باحث واحد، وإن هو أنفق عليه الوقتَ والعمرَ معاً، وبهمَّة استثنائية؛ فمثل هذا المشروع قد لا يقوى على النهوض به سوى فريق عملٍ من الباحثين، من اختصاصات متنوعة.

يصحّ، لتلك الأسباب إذن، أن يقال إن ما أنجزه حنفي من المشروع، خلال الثلث قرن الأخير (١٩٨٠ ـ ٢٠١٣)، ليس قليلاً، حتى لا نقول إنه أكثر من الكثير، ممّا هو مطلوب من الباحث الفرد، ويُفصح عن مقدارٍ من الإرادة والتصميم والمثابرة والمواظبة عزّ له نظير في التأليف العربي المعاصر، وخاصة في ميدان دراسات التراث. وبهذا المعنى لا يعود ثمة من مسوِّغ لمحاسبة الباحث عمّا لم ينجزه، وأنْسَبُ النظر إلى المسألة منَاقشتُه في ما أنجزه؛ وهو ما سنحاوله، بإيجازٍ وتركيز، في هذا الجزء الثاني من الفصل.

١ ـ إعادة كتابة تاريخ العلوم العقلية النقلية

وضع حسن حنفي أوسع تاريخ للعلوم النقلية ـ العقلية العربية الإسلامية الأربعة (علم الكلام، علم أصول الفقه، الفلسفة، التصوّف)، في أربعة كتب جامعة هي: **من العقيدة إلى الثورة**[٦٢]، و**من النقل إلى الإبداع**[٦٣]، و**من النصّ إلى الواقع**[٦٤]، و**من الفناء إلى البقاء**[٦٥]. وفي الكتب هذه، بأجزائها الثمانية عشرة، خزينٌ هائل من المعطيات

(٦٢) حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**.

(٦٣) حسن حنفي، **من النقل إلى الإبداع**، ٩ ج (القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٠).

(٦٤) حسن حنفي، **من النصّ إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه**، ٢ ج (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٥).

(٦٥) حسن حنفي، **من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علم التصوّف**، ٢ ج (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٩).

التفصيلية لذلك التاريخ. وقد سعى حنفي، في تأْريخه ذاك، إلى العناية بموضوعات العلوم، ومفاهيمها، ونظرياتها، وتطوّر المعارف فيها، مُعْرِضاً عن نسبة الأفكار إلى مؤلفيها أو التأْريخ لهم من حيث هم أصحابُها المعروفون بها، أو المعروفة بهم، ملتزِماً ـ بهذه الطريقة ـ ما كان قد قرّره في المقدمات النظرية المعروضة في: **التراث والتجديد**. ويغلب على تأْريخه منطق العرض؛ عرض معطيات العلم المؤرَّخ له، لكنه عَرْضٌ يرواح بين تقديم الفكر الماضي بلغةٍ شبه معاصرة أو جديدة[٦٦]، كما في: **من العقيدة إلى الثورة** (المكرَّس لدراسة علم أصول الدين أو علم الكلام)، وبين العرض الفكري المدرسي الدقيق والتفصيلي كما في كتابه: **من النقل إلى الإبداع**: المكرَّس لعلوم الحكمة. لكن منطق العَرْض المدرسي للموروث الفكري يبلغ ذراه، عند حسن حنفي، في الجزء الأول من كتابه: **من الفناء إلى البقاء**، حيث غطَّى ـ بالإفادة المقتَضَبة ـ ما يزيد على الخمسمئة نصّ من التراث الصوفي من حجومٍ مختلفة[٦٧]، مشكّلاً كسابقه (من النقل إلى الإبداع) موسوعة كاملة.

اختار حسن حنفي البدء بعلم الكلام لأسباب إيديولوجية لم يتحرج في إعلانها[٦٨]. وضع مقدمات نظرية لدراسته علم أصول الدين في الجزء الأول من كتابه **من العقيدة إلى الثورة** لعلَّها الأرصن في الكتاب كله. وأفرد الجزء الثاني منه لعقيدة التوحيد، بما هي الأسّ في العلم، مستفيضاً ـ وبلغةٍ هيغلية ـ في تناول مسائل الذات[٦٩] («الوعي الخالص» كما سماها) والصفات[٧٠] («الوعي المتعيّن»). وأَتْبَعَهُ بجزء ثالث تكرَّس لقضية العدل، مع تشديدٍ على تصنيف الأفعال إلى أفعال شعور (داخلية، خارجية...) وأفعال وعي (الفصل السابع)، وعلى وصف فعل التفكير في الحسن والقبح العقليين بالفعل الذي يقوم به عقلٌ غائي (الفصل الثامن). واهتم الجزء الرابع بمسألتيْ النبوّة

(٦٦) لا تخلو من نَفَس إيديولوجي اعترف به الكاتب نفسه بعد سنوات. انظر: حنفي، **من النصّ إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه**، المقدمة، ج ١، ص ١٦.

(٦٧) غطى العرض مساحة عريضة تجاوزت السبعمئة صفحة، من ص ٣٤ إلى ص ٧٤٩.

(٦٨) «بدأنا بعلم أصول الدين كأوّل جزء من «التراث والتجديد» لأنه هو العلم الذي يمدّ الجماهير بتصوّراتها للعالم، وببواعثها على السلوك. فهو البديل لأيديولوجياتها السياسية خاصة بعد فشل جميع الإيديولوجيات العلمانية للتحديث». انظر: حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، ٥ ج، **موقفنا من التراث القديم** (بيروت: دار التنوير، والمركز الثقافي العربي، ١٩٨٨)، ج ١: **المقدمات النظرية**، ص ٣٦، وهذا الحكم، ينسجم مع دعوة حنفي الشهيرة إلى قيام «يسار إسلامي». انظر حول هذه الدعوة: حسن حنفي، إعداد وإشراف، **اليسار الإسلامي: كتابات في النهضة الإسلامية** (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨١).

(٦٩) انظر الفصل الخامس من هذا الجزء.

(٧٠) انظر الفصل السادس منه.

والمعاد، فَطَفِقَ يبحث فيه في الوحي، والنبوّة، والإعجاز، والرسالة (الفصل التاسع)، وفي اليوم الآخر، والجنة والنار... (الفصل العاشر). أما الجزء الخامس منه فكرَّسه للإيمان والعمل والإمامة، بحيث تناول فصلُه الحادي عشر مسائل الإيمان والتصديق، والعمل، ومرتكب الكبيرة، وتناول فصلُه الثاني عشر مسائل الإمامة والثورة والتكفير... إلخ. وقد طغى على الكتاب أسلوبٌ إسقاطي لم يستطع الباحث أن يتحرر منه، وكثيراً ما ضاعت فيه الحدود أحياناً ـ بل في الكثير من الأحيان ـ بين المادة التراثية في سياقاتها التاريخية الخاصة و(بين) مطالب استعمالها اليوم، فكان أنِ اختلط التأريخ بالتوظيف الإيديولوجي.

يَقِلّ النَّفس الإيديولوجي في: **من النقل إلى الإبداع** مقارنةً بسابقه. وربما عاد ذلك إلى سعي الباحث في تجنب السقوط مجدَّداً في ما أُخِذَ عليه في دراسته لعلم الكلام. لكن الإغراق في التفاصيل والجزئيات يبلغ، هنا، مداه. وُضِع الكتاب في **ثلاثة** أجزاء: **النقل، والتحوُّل**، و**الإبداع**. لكن الواحد منها أصبح ـ عند التنفيذ ـ قسماً يشمل **ثلاثة** أجزاء، ليصبح الكتاب من تسعة أجزاء. يتألّف **النقل** من **ثلاثة** أجزاء؛ **أوَّلها** حَمَلَ عنوان **التدوين**؛ وفيه عرضٌ للنصوص التي أرّخت لعلوم الحكمة، وما خالطها من نَحْل. **وثانيها** عنوانه **النصّ**؛ وفيه رصدٌ للترجمة وتكوُّن المصطلح الفلسفي. **وثالثها** عنوانه **الشرح**؛ وفيه تعريفٌ بأنواع ثلاثة من الشرح هي: «التفسير» ومادته اللفظ، و«التلخيص» ومداره على المعنى، ثم «**الجامع**» ووجهته الشيء. ويتألف **التحوُّل** من **ثلاثة** تناولت عملية التأليف، من الزاوية الشكلية (أنماط العرض)، ومراحله الستّ التي قطعها في تمثّل الوافد وتنظير الموروث. أما **الإبداع**، وهو المجلد الثالث، فيتألف من **ثلاثة** أجزاء هي: **تكوين الحكمة**، وتناول نقد علم الكلام، والفلسفة والدين، وإحصاء العلوم، مستعرضاً آراء مفكري الإسلام؛ **وثانيها** حمل عنوان **الحكمة النظرية**، وتناول المنطق، والطبيعيات والإلهيات، والنفس؛ **وثالثها** عنوانه **الحكمة العلمية** ومدارُهُ على مسائل الأخلاق، والاجتماع والسياسة. وقد استعاد حنفي في **الإبداع**، بأجزائه الثلاثة، ما تناولته الأجزاءُ التي قبله، لكنه قاربها، في هذا القسم الثالث، من زاوية تحليل المضمون لا من زاوية رصد الشكل. ونستطيع القول إن انغماس الباحث في عملية العرض والتأْريخ أنقذ كتابه (**من النقل إلى الإبداع**) من المنزِع الحادّ، لدى حنفي، إلى استدعاء الموروث إلى العصر الحاضر، والإغراق في لعبة هدْر الحدود بين أزمنة المعرفة، وإطلاق استنتاجات إيديولوجية؛ إذ أتى الكتاب عرضاً، أشبَهَ ما يكون بالموسوعي، لتاريخ الفكر النظري العربي الإسلامي.

وكما يَقِلّ النَّفَس الإيديولوجي في: **من النقل إلى الإبداع**(٧١)، تَقِلّ الأجزاء، وحجم الكتاب، في كتابه الذي كرّسه لدراسة علم أصول الفقه (وإعادة بنائه)، والذي حمل عنوان: **من النصّ إلى الواقع**، فتصل إلى جزأيْن فحسب(*). وكما كُتِبَ **من العقيدة إلى الثورة** لردّ دعوى المستشرقين أن الإسلام سبب تخلُّف المسلمين، وكُتِبَ **من النقل إلى الإبداع** لدحض القول «إن علماء المسلمين كانوا نَقَلَة عن اليونان...، وأن الفلسفة يونانية، والتصوّف مسيحي أو فارسي أو يوناني...، وأن علم الكلام نصراني يهودي»... إلخ، كُتب **من النصّ إلى الواقع** «ضد شبهة أن التشريعات الإسلامية حرفية فقهية تضحّي بالمصالح العامة، ولا تعرف إلّا الرجم والقتل والجَلْد والتعذيب وقطع الأيدي...»(٧٢). وقد استعاد الباحث، في هندسة كتابه، الثنائيةَ المفهومية: التكوين/ البنية، التي استخدمها الجابري قبله، وأقام الكتاب عليها. وفي **تكوين النصّ**، وهو الجزء الأول، لا يكاد القارئ أن يتميّز الفارق الإيبيستيمولوجي بين التكوين والبنية؛ إذ تدور فصوله الخمسة على البنية ذاتها (كشف البنية، حجب البنية، اجتزاء البنية، تحريك البنية، تثبيت البنية). أما في **بنية النص**، وهو الجزء الثاني من الكتاب، فيصعب على قارئه أن يقتنع بأن مداره على البنية فعلاً، بما هي منظومة المفاهيم الحاكمة لعملية إنتاج المعرفة، وقد لا يسعه أن يقرأ فيه سوى عملية تحليل لمضمون أصول الفقه في الإسلام. على أن الإضافة المنهجية الملحوظة في الكتاب، تتمثل في عودة حسن حنفي إلى المنهج الفينومينولوجي ـ الأثير على نفسه ـ خاصة في الباب الأول بفصوله الأربعة.

يستعيد حسن حنفي في كتابه: **من الفناء إلى البقاء ـ محاولة لإعادة بناء علوم التصوّف**(**) الثنائية المفهومية عينها، المستخدمة في: **من النص إلى الواقع**، ثنائية: التكوين/ البنية؛ وهكذا يكرّس الجزء الأول، بأبوابه الأربعة (الوعي التاريخي، الوعي النظري، الوعي العملي، الوعي العلمي) للتأْريخ لما يسميه «علوم التصوّف»، مُسْهباً في عرض مؤلفات الصوفية ورسائلهم عرضاً يراوح بين العرض التاريخي والعرض الموضوعاتي ـ النظري. وهو قد يكون ـ إلى جانب كتابه عن «علوم الحكمة» ـ أشمل عرض من نوعه، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، للمتن Corpus الصوفي الإسلامي. أما في الجزء الثاني فينحو منحى التصنيف لأنواع الخطاب الصوفي، مميزاً

---

(٧١) ما خلا في خاتمة الكتاب حيث تطفر فيها لغة الينبغيات، انظر المعطيات في الهامش (٦٤).
(*) انظر المعطيات في الهامش (٦٤).
(٧٢) حنفي، **من النصّ إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه**، ج ١، ص ١٣ ـ ١٤.
(**) انظر المعطيات في الهامش (٦٥).

فيها بين «التصوّف الخلقي»، و«التصوف النفسي»، و«التصوف الفلسفي»، و«التصوف العلمي»، وهو نوع من التصنيف الإيبستيمولوجي لمجالات القول الصوفي. ومن النافل القول إن شغفه المنهجي بالتحليل الشعوري للنصّ وجد ما يُسعفه في ميدان التصوّف على نحو ما يتبين خاصة في الباب الثاني من الجزء الثاني، بفصوله الثلاثة (النفس، المقامات، الأحوال).

*

هذا عرضٌ إجمالي، مقتضب، لعمل حسن حنفي على «العلوم العقلية النقلية» الأربعة، التي تمثل جزءاً من القسم الأول من مشروع «التراث والتجديد»، وتمثل «العلوم النقلية الخمسة» (القرآن، الحديث، التفسير، السيرة، الفقه) جزأَه الثاني: الذي لم يصدر حتى كتابة هذا الفصل. على أن حنفي لم يشتغل على أقسام مشروعه بالتعاقب: قسماً قسماً، وإنما بالتوازي والتزامن (وإنْ كان الجَهد الأوفر قد صُرِف إلى الاشتغال على قسمِهِ الأول)؛ وآيُ ذلك أنه أصدر كتباً عدّة ـ تأليفاً وترجمة وتقديماً ـ في نطاق القسم الثاني من مشروعه؛ المتعلق بـ «موقفنا من التراث الغربي». ومع أنّ ما أصدره في ذلك السياق لا يشكل تأْريخاً، بالمعنى الدقيق، للفكر الغربي: قديماً وحديثاً، كما وعد بذلك؛ ومع أن معظم ذلك الذي أصدره ـ في هذا الإطار ـ ترجمات[٧٣] لنصوص غربية بعضُها من الأمهات، ودراسات في فكر فلاسفة مثل كَنْت، وهيغل، وفيورباخ، وياسبرز وفيشته[٧٤]، إلا أن الكتاب الذي وضعه مقدّمةً[٧٥] للقسم الثاني من المشروع يستحق الانتباه.

*

يعرّف حنفي «علم الاستغراب»[*] بأنه المقابل/ النقيض لعلم الاستشراق[٧٦]؛ فهو يجافي منطلقات الغرب ـ وأساسها نزعة المركزية الأوروبية ـ التي تقرأ «اللاغرب

---

(٧٣) من تلك الترجمات: **نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: أوغسطين، أنسيلم، توما الأكويني**؛ اسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**؛ جو تهولد إفرايم لسنج، **تربية الجنس البشري**، ترجمة حسن حنفي، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، وجان بول سارتر، **تعالي الأنا موجود**، ترجمة حسن حنفي، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢).

(٧٤) حسن حنفي، **فيشته: فيلسوف المقاومة** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣).

(٧٥) حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**.

(*) والعبارة، في الأصل، من منحوتات المفكر المصري الراحل أنور عبد الملك.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٦ و٢٥.

من منظور الغرب»، ويصبح «استشراقاً مضاداً»، أو شيئاً بهذه المثابة، حين يغدو قراءة للغرب «من منظور اللاغرب»[٧٧]. ثم إن «علم الاستغراب» وُلِد في ركاب لحظة التحرُّر الوطني، فيما وُلد الاستشراق في حِضْن اللحظة الكولونيالية الأوروبية، وهو ـ للسبب ذاك ـ يجُبُّ الاستشراق ويَرِثُه كمجال للتفكير. وهو أراد «العلمَ» هذا علمَ وعي بالحضارة الغربية في كليتها، وعلمَ الوعي الأوروبي من بدايته إلى «النهاية»، واستكمالاً لما بدأه هوسرل في **أزمة العلوم الأوروبية**، ولكن من موقع آخر غير موقع هوسرل. ولقد قاده درْسُ هذا العلم الأوروبي إلى الوقوف على لحْظات **ثلاث** منه: التكوين، والبنية، والمصير؛ ففي التكوين مَسْرَدٌ لتاريخ يبدأ من المصادر اليونانية الرومانية، وينتهي بالشخصانية والوجودية والعدمية، ماراً بالعصور الوسطى والعصر الحديث؛ وفي البنية وقوف عند القطيعة المعرفية لهذا الوعي مع التراث، وعند استبدال هذا الوعي منطلقاته: من المعرفة إلى الوجود، ومن النظر إلى العمل؛ أما في المصير فرؤية سوداوية لمآلات ذلك الوعي[٧٨] التي تأخذه إلى التشاؤم والعدمية، بعد ردح من الزمن كان فيه منتشياً بانتصاراته. والحقّ أن **مقدمة في علم الاستغراب** لا يستطيع أن يبرّر نفسه ككتاب، وكأطروحة، حتى وهو يتنزل من القسم الثاني من المشروع منزلة «المقدمة النظرية»؛ ذلك أن كمية الكلام الإيديولوجي فيه عالية جدّاً، وتُفْسِد ما سَلِم من جسم الكتاب مما ينتمي إلى تقاليد البحث العلمي.

حاولنا في الفقرات السابقة أن نَعْرِض، بالقدر الذي استطعناه من الموضوعية والوفاء للنصوص، مجمل عمل حنفي على «التراث والتجديد». ندرك، جيداً، أنه عرض مقتضب وعامّ، وأن كل كتاب من كتبه يحتاج إلى دراسة خاصة، لكن فصلاً في كتاب ـ كهذا الفصل الذي نكتب ـ لا يَسَع أكثر من الإشارات، وخاصة حينما يكون الأثر المكتوب عنه غزيراً كما هي غزارة آثار حنفي.

٢ ـ مصاحبةُ الإيديولوجيا للعلم

مثل طيب تيزيني، وحسين مروّة، ومحمد عابد الجابري، يعي حسن حنفي أن شطراً من عمله على تراث الإسلام ينطوي على تدخُّلٍ إيديولوجي صريحٍ منه في المادة الفكرية التي يشتغل عليها. ربما اختلف الجابري قليلاً في أنه يعي الإيديولوجيَّ

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ٥٠٦.

في مقاربته محاولاً، قدرَ الإمكان، محاصرتَه[٧٩] لصالح المعرفيّ الذي ينبغي، كما لم يتوقف عن التأكيد، أن يسود ويَحْكم عملية التفكير في التراث. أما حنفي فلا يجد من تعارُضٍ بين الإيديولوجيا والمعرفة، شأنه ـ في ذلك ـ شأن تيزيني ومروة، مع فارقٍ يكمن في أن الإيديولوجيا والعِلم يجتمعان، عندهما، في الماركسية ومنهجها المادي التاريخي، وليس ذلك ما يأخذ به حنفي[٨٠]. والحق أن مساهمة حنفي في التغذية المنهجية لدراسات التراث، بالمناهج التأويلية والفينومينولوجية، ضاعت ـ من أسفٍ شديد ـ في المعامع الإيديولوجية التي خاضها دفاعاً عن فكرةٍ لم تكن معرفية دائماً، أو قُل إنها ركبت صهوةً معرفية لتحصيل مبتغىً إيديولوجي ظلّ ـ منذ البدايات ـ من منطلقات مشروعه الذي سمّاهُ «التراث والتجديد»، منذ ثلث قرن، ونفّذ أجزاء كثيرة منه من دون مراجعة المنطلقات تلك، أو تجديدها وتحديثها وإدخال التعديلات التي تفرضها تجربةُ البحث نفسها!

يدور مشروع «التراث والتجديد» على فكرتيْن مترابطتين، في الجوهر، وإن بَدَتا متمايزتين؛ هما فكرة **الأصالة**، وفكرة **إعادة البناء**، وهما فكرتان تأسيسيتان في المشروع، وفي فكر صاحبه.

يجدّد حنفي، في معظم ما يكتبه، أفكار الأصالة والهوية والموروث المتواصل (في الوجدان والواقع)، ويدافع عنها دفاع المعتقِد بجوهريتها في الثقافة والوجود الاجتماعي. التراث منّا ونحن منه، في حسبان حنفي؛ فلا فواصل تفصلنا عنه، لا أزمنة ولا أمكنة ولا شروط معرفية، ولاشيء من ذلك. فهو فينا «حيّ» و«ثابت» وكأننا لم ننفصل عنه بقوة أحكام التطوّر والتغير؛ نتنفس نصوصه، ونعيد إنتاج منظوماته في الوعي والسلوك الاجتماعي، ونَحِنّ إليه، ونتصارع عليه وبه. نحن جميعاً أمناء له حين نسلّم بما له من سلطةٍ في وعينا ووجودنا، ونخونه، فقط، حين نتسلح بفكرة وجوب الانفصال عنه. والفكرة هذه تأتينا من خارجٍ يفعل فينا، ويزوّر وعيَنا، حين يدقّ الإسفين بيننا وبينه. إنّه التغربُن والتَّأَوْرُب، أو السقوط في رواية «الآخر» عنّا وعن تاريخنا وحضارتنا، ذلك

(٧٩) انظر: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، طبعة مزيدة ومنقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦، [ط ١، ١٩٨٤])، المقدمة.

(٨٠) يشيد حنفي كثيراً بأعمال طيب تيزيني وحسين مروّة، مع ما بينهم من اختلاف في المنطلقات المنهجية. لكن الذي لا سبيل إلى الشك فيه أنّ تدخلاته الإيديولوجية في المادة المدروسة مقرونة بمعرفة تفصيلية لتيارات الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي أوسع مداراً ممّا لدى مروّة وتيزيني، خاصةً في العلوم الدينية.

الذي لا يني يعرّض شعورنا ووعينا الذاتي للمسخ، وهو السبيل الأقصر إلى هضمنا ثقافياً.

مشكلتنا مع التراث، في نظر حنفي، ليست في كيف نتحرّر من سلطانه في الوعي والوجود الاجتماعي اليوم، وإنما كيف نجعله طوع بناننا، كيف نخضعه لحاجاتنا المعاصرة. لن يختلف أحد من الأصاليين مع دعوة حنفي هذه؛ هم، أيضاً، لا يَسْعَوْن في أكثر من ذلك. عقيدتُهم التراثوية هي عينُها عقيدتُه، أي هي القول بحاجتنا إليه اليوم وغداً، بدعوى أن أيّاً من أمورنا لا يستقيم من دونه. ولعبتُهم مع التراث هي عينُها لعبتُه: إخضاعه لاستغلال إيديولوجي! وإذا كان حسن حنفي يعتقد أن هذه اللعبة تفتح باباً نحو تسخير الموروث لخدمة قضية التقدم ومصالح الجماهير، فإن من شأن اللعبة تلك إيصاد الباب أمام ذلك، لأن اللاعبين كثر، ولكلٍّ في اللعبة هدف يتغياه ويَسْعى فيه. وكلٌّ يجد ضالّته في التراث، ويكسب الرهان من ثَقُلَت موازينُه في حساب السياسة، وفي الظن أن ميزان حنفي، والتقدميين من أمثاله، خفيفٌ لا يُسعف؟ وأن خوض المعركة الإيديولوجية، في هذا الملعب بالذات، محفوفٌ بالمخاطر ولا يَعِدُ بحصادٍ مُجْزٍ، بل لا يمكن خوضها فيه إلّا بالتنازل عن سلاح المعرفة العلمية، وامتشاق أدوات الخطابة والإيديولوجيا!

إن فكرة النضال عن الأصالة هي، بالذات، ما يورِّط حسن حنفي ـ كما ورَّط كثيرين غيره ـ في هذا البرنامج الإيديولوجي لقراءة التراث في ضوء مطالب الحاضر، والْتماس الأجوبة والحلول منه. وإذا كانت نقديته التأويلية قد ذهبت بعيداً في الدفاع عن أوّلية الإنسانيات ـ في مقابل أولية الإلهيات في التراث ـ فهي لم تضع نفسها في خط نقد التراث، بل في خط تأويله تأويلاً معاصراً مستجيباً لروحيةٍ فلسفية معاصرة. وليس في هذا، في ما نزعم، قراءة معرفية جديدة للتراث، بل **اختراعٌ لتراثٍ لم يكُن**، أو **سعيٌ نحو ما نريد نحن أن يَكُونَه ذلك التراث**. والمشكلة في أن هذا النوع من القراءة **الإسقاطية** يُدرِجه الباحث ضمن ما يسميه «**إعادة البناء**»!

من يلقي نظراً على «إعادة البناء» تلك ـ وهي كانت لازمةً متكررة في عناوين كتبه ـ يَلْحَظ جملةَ أمور:

أوّلها أن معظم ما كتبه ينتمي إلى **تاريخ الفكر**، بالمعنى الكلاسيكي، وقواعده: العرْض، التصنيف، الشرح والتحشية... إلخ، ولا نعثر فيه سوى على دعوى مجرَّدة

لإعادة البناء. وعند التمعّن، نكتشف أن إعادة البناء تعني، في التطبيق، إعادة التقديم أو إعادة العرض، مع إفراطٍ في التأوُّل يَخْرُج بالمادة المؤوَّلة عن نطاقها التاريخي والمعرفي، ليُدخلها في نسيج هموم اليوم!

وثانيها أن إلحاح حنفي على التحرّر من قيود النصّ، والانهمام بالواقع، لا يأخذه إلى الخوض في أفق نقدٍ معرفي لتلك القيود، كما تفترض الحال، وإنما يدفعه إلى إعادة فهم النص في ضوء واقعٍ غيرِ واقع النص؛ في ضوء واقعٍ معاصر، الأمر الذي يغريه «بتجديد» مفعول النصّ ليطابق حاجات ذلك الواقع المعاصر كما يفهمها هو. وهكذا **تصبح إعادة البناء إعادةَ تصنيع مفعول نصٍّ خارج تاريخه الموضوعي**، ويستحيل التحرّر من النصّ إلى تطويعٍ له ليقول ما نريدُه نحن منه!

وثالثها أن في دعوى إعادة البناء تسليماً باستمرارية العلوم العربية الإسلامية، بوصفها علوماً معاصرة بشرط إعادة ترتيب مقدماتها، وإعادة صبّ معطياتها في قوالب نظرية جديدة، وفتحها على معطيات الواقع الجديد. هذا معنى التجديد عنده، وهو يحمل تسليماً بفكرة الأصالة... التي تَقْبَل التحيين والتَّبْيِئَة.

عند حسن حنفي تبلغ فكرة الأصالة مرتبة الإيديولوجيا المُحكَمة البناء، وبناؤها يكون من مادةٍ صلبة متينة اسمها إعادة البناء.

القسم الرابع

نقد التراث ـ البنية والتاريخ

الفصل الثامن

بنية التراث نقدياً (أدونيس)

حين أصدر أدونيس كتابه **الثابت والمتحوّل**[1] في العام ١٩٧٣[*]، لم يتفاجأ جمهورُه من القراء بكبيرِ معرفته بالتراث الثقافي العربي الكلاسيكي، هو الذي كان معروفاً، عند السواد الأعظم من ذلك الجمهور، بوصفه من رموز الحداثة وروّادها في الشعر والفكر؛ فلقد أَلِفَ الكثيرون من قرائه أن يقرأوا له مطالعات في الشعر والنقد العربيين القديمين، وبعضاً من مقالات متفرقة حول الثقافة العربية الكلاسيكية. وإلى ذلك كانت معرفتُه الإمبراطورية بتاريخ الشعر العربي، وعُلوُّ منزلة ذائقته الجمالية بشعر لبيد وعروة وذي الرمّة وأبي نواس وأبي تمام، وممارستُه الإبداعَ الشعريّ ثورةً على المألوف، وإعادةَ بناءٍ للقصيدةِ العربية: كياناً، وصورةً، ولغةً، وشغفُه غيرُ المنقطع بالتراث الصوفي الإسلامي، واكتشافُه الدائب لكنوز مخزونه الرؤيوية واللغوية والتعبيرية...، كلُّها تشهد له بتلك المعرفة الثّرّة، وبنجاحه الباهر في الاغتناء بقطوفها...

---

(١) أدونيس، **الثابت والمتحوّل: بحث في الاتّباع والإبداع عند العرب**، ٣ ج (بيروت: دار الساقي، ١٩٧٣).

(*) الكتاب كناية عن أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربي (قُدّمت في «معهد الآداب الشرقية» في «جامعة القديس يوسف» ـ بيروت)، وقد أشرف عليها الدكتور الأب بولس نويّا اليسوعي، الذي كتب استهلالاً لنصّ أدونيس عند نشره.

غير أن المفاجأة ـ إن كانت ثمة مفاجأة ـ في أن الجغرافيا الثقافية الأدونيسية وَسِعت مجالاتٍ ومساحات لم يكن مطلوباً من شاعرٍ ـ وإن كان شاعراً كبيراً بحجم أدونيس ـ أن يستدخلها في منطقة الانهمام الفكري؛ وفي جملة تلك المساحات الفكرُ النظري والديني (= الفلسفة، علم الكلام، أصول الفقه...)، ولا كان مطلوباً منه أن يُدْرِجها في ما كان عليه أن يَكِبَّ على دَرْسه في رسالةٍ جامعية في الأدب العربي. كان يكفيه أن يطالع وجوهَ الثبات والتحوُّل في الثقافة العربية الكلاسيكية الأدبية حصراً: شعراً ونثراً فنيّاً ونقداً أدبيّاً، وهو لذلك أهْلٌ (بل قد يكون الأهلَ في جِيله من الباحثين). لكنه ما اكتفى بذلك، ولا وَجَد في هذا الخيار المنهجي ما يُشْبع طموحه العلمي. كان نهماً في البحث العلمي نهمه في الشعر والإبداع والتنظير للحداثة في الأدب؛ ولذلك لم يقبل بأقل من وضْع سؤال الثابت والمتحوّل، الاتّباع والإبداع، في النطاق الإجمالي الأوسع للثقافة العربية الكلاسيكية (والحديثة)، في تعبيراتها كافة: النظرية والإبداعية، الفكرية والأدبية.

لهذا الإصرار من أدونيس على توسعة مدار المادة الثقافية المشتَغَل عليها ـ بحيث تشمل القطاع الفكري والنظري من الثقافة العربية ـ مسوِّغٌ مشروعٌ ومبرَّر؛ بيانُه أن ثمة بنيةً ثقافية جامعةً وموحَّدة تسري علاقاتُها الحاكمة في مجمل الإنتاج العربي الإسلامي على تبايُن قطاعاته وتعدُّدها. وهو، الواعي هذه البنيةَ، ما اختار أن يقارب وجْهاً واحداً من وجوه التعبير عنها (= الإنتاج الأدبي والشعري)، وإنما حرص على مقاربتها في كلّيتها، ذاهباً إلى البحث عن الروابط الداخلية بين الماديِّ والرمزيّ، بين الفكريّ والتخييليّ، بين التقريريّ والجماليّ... إلخ، مضيئاً ـ من طريق ذلك ـ قطاعاً من الثقافة بقطاع، ساعياً في بيان التشابُه في الأصول كما التجانُس في تنزيلها والتعبير عنها بمفردات مختلفة، متناسبة مع هذا الحقل أو ذاك من حقول الثقافة العربية وأجناس القول فيها.

اختار أدونيس ـ بهذه الهندسة الشاملة لموضوع قراءتِه تراثَ الإسلام ـ أن يخوض في تَحَدٍّ علميّ غير مسبوق هو قراءة بنية الثقافة العربية برمّتها، منتبهاً إلى ما يجمع بين فروعها وأمشاجها من مشترَكات معرفية. وهو، بهذا الخيار المنهجي الذي اختارهُ وسَعَى فيه، سجَّل ريادتَهُ في الدراسات العربية الإسلامية كباحثٍ دارِسٍ لتراث العرب الثقافي في كلّيته، مدشِّناً ـ بخياره هذا ـ مدرسةً في الدّرس والقراءة تقاربُ التراثَ ذاك بوصفه منظومةً شاملةً لا تتبعَّض؛ وهي المدرسة التي إليها انتمى محمد أركون، مبكراً، ثم محمد

عابد الجابري وحسن حنفي، على تفاوتٍ واختلافٍ بينهم في المنطلقات والأدوات والقراءات.

وقد يقول قائل إنّ هذه القراءة الأدونيسية الشاملة للتراث العربي الإسلامي، في **الثابت والمتحوّل**، مسبوقة زمناً ـ وبعقود ـ بقراءة أحمد أمين في ثلاثيته[٢] الشهيرة. وهذا صحيحٌ إن كان يُرَاد بالشمول سعة النطاق الدراسي، وجغرافيته العابرة للحقول والأجناس. غير أن الفارق بيِّنٌ بين الذي ابتغاه أحمد أمين من عمله الموسوعي، وبين ما رامه أدونيس من دراسته؛ فأحمد أمين وضَع تأليفه في صورةِ تأْريخٍ للثقافة العربية، أي من باب الإفادة بما أنتجه مفكروها ومبدعوها من أفكارٍ ونصوصٍ؛ أما أدونيس فلم يكن يَعْنيه التأريخ والتعريف، بمقدار ما عني بإنجاز دراسةٍ تحليلية نقدية لجدليةٍ حاكمة للثقافة العربية، وتاريخية، هي جدلية الاتّباع والإبداع. ما كان تاريخ الفكر والأدب قضيته، وإنما المقاربة الموضوعاتية (Thématique) لذينك الفكر والأدب. وهو اختار من الموضوعات الموضوعةَ التي تناسب هواجسَه الفكرية والأدبية: الحداثة والتقليد، باحثاً في ـ ومنقّباً في التاريخ عن ـ جدلياتها وتناقضاتها.

كتب أدونيس، خلال الأربعين عاماً الأخيرة الفاصلة بين صدور **الثابت والمتحوّل** وما ينشره اليوم، دراسات عديدةً في مجال قراءة تاريخ الثقافة والفكر الكلاسيكي في الإسلام، لكن كتابَه الأوّل يظل نصّاً تأسيسيّاً[٣] في مجاله، من جهة، وذا أثرٍ كبير في الثقافة العربية والدارسين العرب للتراث من جهةٍ ثانية. وقد يكون لبعض الدراسات التي صدرت له في العقود الأخيرة، في ميدان تحليل الثقافة والتراث الديني، قيمةٌ علمية أعلى شأواً من قيمة **الثابت والمتحوّل**: إنْ في منهج الكتابة أو في الرؤية (وهذا أمرٌ طبيعي بالنسبة إلى أيّ باحثٍ تمرَّس في البحث وعركتْه الكتابة)، غير أن كتابه هذا يظل يحتفظ بميزتيْن لا مجال لإنكارهما، هما: شموليتُه، وريادِيتُه في تأسيس الخطاب النقدي؛ فقلَّما نجح باحث عربي، من جيل أدونيس، في أن يشُق لنفسه طريقَ مغامرةِ الإطلال على مساحةٍ فسيحة من التعبير الثقافي ـ الفكري والأدبي ـ راتقاً فيها الفتُوق بين الأرخبيلات (= مجالات القول وأجناس التعبير)؛ وقلّما أمْكَنَ مجايِلاً من مجايليه أن يمتشق سلاح

(٢) أحمد أمين: **ضحى الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])؛ **ظهر الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩)، و**فجر الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.]).

(٣) وهو تأسيسيّ بأكثر من معنى: بالمعنى الزمني، وبالمعنى المنهجي، ثم بالمعنى الرؤيوي. وقد يشبهه في هذا سِفره الشعري: انظر: أدونيس، المصدر نفسه، ج٣.

النقد الحادّ الذي يجترئُ على الممنوع، والمحروس من مؤسسات التحريم... وثقافته. محمد أركون وحده يُشْبهه في ذلك الاجتراء.

أولاً: المقدمات النظرية

لم يكن أدونيس أوّل من فكَّر في مسألة الاتّباع والإبداع من المحدثين والمعاصرين العرب؛ سبقه إلى ذلك، بعقود، طه حسين(٤)، وبعده شوقي ضيف(٥)، وآخرون كثر(٦)، لكن أولئك جميعاً تناولوا المسألة من مدخل البحث في تياريْ القديم والحديث في الأدب العربي ـ ولم تكن تلك مَشْغَلَة أدونيس الحصْرية ـ ناهيك بأنهم ما طرحوا على أنفسهم ما طرحه أدونيس على نفسه من مهمات **تنظيرية** في هذا الباب. لقد كانت إشكالية أدونيس أوسع من إشكالية سابقيه، ومجايِليه، على صعيد دائرة المجال الدراسي؛ فهو ما اكتفى فيها بالأدب ـ شعراً ونثْراً ـ وإنما وَسِعَ اشتغالُه غيرَ هذيْن المجاليْن، كما ألمحنا قبلاً، ثم إنه تقصَّد أن يحيط دراسته في الثابت والمتحوّل بإطارٍ نظريٍّ وتنظيري يضع المسألة في نطاقٍ فكريٍّ أشمل، ويقدّم ـ من خلاله ـ رؤيةً نظريةً إلى مسألةٍ لم يسبق لغيره أن دشَّن فيها القول. ولهذه الأسباب سيكون على القارئ في عمل أدونيس أن يُطل على المقدمات النظرية لعمله: على جدل التراث والحداثة في وعيه، وعلى الجهاز المفهومي المستخدَم في ذلك العمل، وخاصةً على المفهومين المركزيين فيه: الثابت والمتحوّل (= الاِتّباع، والإبداع).

١ ـ أفق الحداثة يفتحُه نقدُ التراث

كتب أدونيس، الناقمُ ـ شديد النقمة ـ على موقف المحافظين المعادي للحركة الشعرية العربية الحديثة، وعلى اتهامهم إياها بالشذوذ عن التراث العربي، قائلاً(٧): «... كان لموقعي في هذه الحركة، سواء من حيث كتابة الشعر أو التنظير لهذه الكتابة، تأثير مباشر يدفعني إلى الكشف عن سرّ هذا العداء، ويدفعني، بالتالي، إلى الكشف عن سرّ هذا التوافق بين الحاضر والماضي، في النظر إلى مسألة الإبداع، وعن السرّ

---

(٤) انظر مثلاً: طه حسين، **حديث الأربعاء** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٠).

(٥) انظر: شوقي ضيف: **الفن ومذاهبه في الشعر العربي**، مكتبة الدراسات الأدبية؛ ٢٠ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، و**الفنّ ومذاهبه في النثر العربي**، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١).

(٦) انظر مثلاً: غالي شكري، **شعرنا الحديث: إلى أين؟** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٨).

(٧) أدونيس، **الثابت والمتحوّل: بحث في الاتّباع والإبداع عند العرب**، ج ١، ص ٤٨.

في استمرار هذا النظر وسيطرته». الشاعر المتمرد على التقليد وقوالبه المحنَّطة ـ الذي كانهُ أدونيس، منذ الخمسينيات، وما يزال ـ هو مَن يضع للباحث (= أدونيس) جدول أعماله: تصفية الحساب مع هذا التقليد وسلطانه المديد، من طريق نقل المعركة من الإبداع (= الشعر)، الخائض في معامع هذه المعركة، إلى التحليل النقدي للموروث، وسلطته المستمرة، ولما هو ثابت ومتحجّرٌ فيه على نحوٍ خاص. من غير الممكن فصل هواجس الباحث عن معاناة الشاعر، هنا، أو اصطناع مائزٍ بينهما. أدونيس شاعرٌ، في المقام الأول، بل شاعرٌ كبير واستثنائي في القيمة الأدبية والجمالية. لكنه شاعر مُدَرَّع، يملك أسناناً وأظافر للدفاع عن مغامرته الإبداعية المدفوعة بتمرُّدها وثوريتها إلى الحدود القصوى. وسلاحُهُ في المنازلةِ فكرُهُ، ومَلَكَتُه النقديةُ الحادة، وعُدَّتُه المعرفية المحيطة، وعتادُهُ المنهجي الفعَّال. وهو ـ حين ينقُل المعركة إلى ميدان الخصم (= المحافظين المسكونين بثقافة التقليد) ـ فلكي لا يكون في موقفٍ دفاعي، وحتى لا يرتّب عليه ذلك الموقعُ خوض قتالٍ تراجعي. لكنه فيها (= المعركة) لا يقاتل دفاعاً عن حقه الفردي في مغامرة التمرّد على التقليد وقوالبه، واجتراح مساحة الإبداع الحرّ، بل ينتدب نفسه لينطق باسم حزب المتمردين في ثقافته. هذه المرة «جمْعٌ بصيغة المفرد»(*) لسانٌ جماعيٌ مفرد...

الحرب على الماضي والتقليد، عند أدونيس، حربٌ من أجل المستقبل، وليست مجرَّد ثأرٍ من ماضٍ انصرم ويعيد فينا سيرته محمولاً على كواهل بعض أحفاده الباقين. ليست محضَ تصفيةِ حساب، وإن كان فيها شيءٌ غميسٌ من إرادة تلك التصفية قصد دفن جثة الماضي. هي حربٌ عليه لأن الانكفاء إليه والتشرنق عليه موتٌ، فيما المستقبل أرحبُ آفاقاً وأعطى وأجزل ـ في نظره[8] ـ ممّا قدّم الماضي.

إذا كانت هذه رؤيته إلى ماضٍ لا يريدُهُ أن يتجدد حاضراً ومستقبلاً، فلماذا يعود إليه باحثاً ودارساً؟ ألم يكن من الأجدر مقابلةُ ذلك الماضي بالنسيان؟ أليستِ القطيعةُ من مقتضيات الحداثة ولوازمها؟

(*) إشارة إلى: أدونيس، **مفرد بصيغة الجمع** في: أدونيس، **الأعمال الشعرية الكاملة** (بيروت: دار الساقي، ١٩٧٥).

(٨) «... إنّ التمحور حول الماضي إنما هو موتٌ آخر، و... لا مجال للفكر العربي أو للإنسان العربي، أن يحيا حقاً إلّا إذا تمحور، على العكس، حول المستقبل. إن الآفاق التي يفتحها الحاضر والمستقبل أغنى وأوسع، بما لا يقاس، من كل ما أورثه الماضي». انظر: أدونيس، **الثابت والمتحوّل: بحث في الاتّباع والإبداع عند العرب**، ج ١، ص ٦٥ ـ ٦٦.

ليست عقدةُ أدونيس مع الماضي الثقافي (والاجتماعي ـ السياسي) العربي بإطلاق ـ فَلَهُ منه حظٌّ ونصيب لم يُبْدِ استعداداً للتفريط فيه ـ وإنما عُقدتُه مع ماضٍ بعينه، هو الماضي المتكلس، المنتصِر على نقيضه الحيّ؛ ذلك الذي تعرَّض للقمع والكبت والتهميش. الماضي المحميّ بسلطة النصّ والسلطان والتقليد هو الماضي الذي يريد محاكمته، نقدياً، بما اقترفت يداه في حقِّ تراثٍ ولّى وجهه شطر التجديد والحياة، مبتغياً أن يقتصّ له ممّن شاء أن يضع قَدْرَهُ الضّعة التي تمحو اسمه ورسمه من التاريخ، كي يخلوَ له المجال لروايةِ تاريخٍ واحدٍ أوحديّ للثقافة[٩]. لكنه ليس يتغيًّا من هذا الانتصاف للماضي المقموع أن يزيّن لقارئه العودة إلى الماضي، ولا النسج على منوال المقموع الماضي، أو الادعاء بأن فيه جذورَ حداثةٍ لنا، وإنما رامَ ـ من المسألة كلِّها ـ أن نعيد كتابة تاريخنا الثقافي في كلّيته الواقعية، لا في أبعاضه المنتقاة إيديولوجياً، وتمثُّلَه تمثُّلاً تاريخياً[١٠].

ما يبغيه أدونيس من قراءة الماضي يتمثل في أمرين: قراءة الموروث، وقراءة القراءات المختلفة لذلك الموروث، خاصة تلك التي تعيد إنتاجه. هذه مهمة فكرية ومعرفية لا يرى بدّاً منها للفكر العربي[١١] المتشوّف للتجديد. أما الهدف من نقد الموروث، ومن نقد سدنته، فهو تحرير العربي من كل سلفية[١٢]، ونزع القدسية عن التراث[١٣]، أي النظر إليه بما هو منتوج تاريخي؛ تسري عليه أحكام المكان والزمان، والنسبية البشرية. وبقدر ما يعي أدونيس، جيداً، أن هذه العملية من نقد

---

(٩) «حين أشدّد... على الكشف عمّا قُمِع وكُبت، وعلى دراسته، فإنني أشدّد على جوانب من ثقافتنا الماضية يمكن أن تضيء لنا دراستُها حيويتَها وتنوّعَها وتعدديةَ النظر فيها، وتساعد في محْو الصورة التي قُدّمتْ لنا بها، عبر النظام السائد: الواحدية، الاستعادية، التكرارية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٠) «وليستُ أعني بذلك أن نعود إلى الماضي، بل أعني أن **نعيد تقويم** هذا الماضي، جذرياً وكليّاً. إنني أدعو... إلى استبصار في حركية التاريخ الثقافي العربي، يكشف عن تنوعها وتعدّدها. ولست أقصد في عملي هذا أن أبشر بالكتابة على غرار المكبوت المقموع، فكراً وشعراً، أو أن أقول إنه يمثل نماذج ريادية للحداثة، أو للإبداع، أو أن أدين ما كان سائداً، وإنما أن **نستوعب موروثنا الثقافي، بجوانبه كلّها**، تحليلاً ونقداً، بنظرة جديدة». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣ (التشديد من عندي).

(١١) «إنّ الخطوة الأولى للفكر العربي الجديد هي **مساءلة «الأصول ذاتها»**، ومن ثم **مساءلة القراءات التي قام بها الأوائل**، في نقدٍ جذري وشامل لمنهجها ولطبيعة معرفتها». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨ (التشديد من عندي).

(١٢) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٣) «لا قدسية للتراث: ليس كاملاً، ولا مقياساً مطلقاً، ولا حاكماً، وهو غير ملزم. إنه حقل ثقافي عَمِل فيه وأنتجَ بشرٌ مثلنا، يصيبون ويخطئون، يبدعونه ويبتدعون. والحكم لهم أو عليهم يعني، حكماً، حكماً على نتاجهم المحدّد أو له، ولا يعني الحكم على الشخصية العربية أو لها». انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٩.

التراث مستحيلة ـ وعديمة الفائدة ـ من دون أن تكون من داخل التراث[١٤] نفسه، يدرك أنها مهمّة شاقة وعسيرة بالنظر إلى أن مجال التراث محروس بيقينيات تقليدية راسخة، وأن «انتهاكه» بالتفكير والمساءلة مَوْطن تشكيكٍ وتَظَنُّن يبلغ، في قوّته، مرتبة الاتهام[١٥].

لا ينبغي، في مثل هذا المقام، أن يفوتنا الانتباه إلى دلالة تشديد أدونيس على وجوب هدم (= نقد) التراث من داخل التراث لا من خارجه؛ إنه إعلان عن سقوط استراتيجية معرفية سابقة للحداثة تقضي بأن هذه ممتنعة عن التحقُّق والكينونة من دون قطيعةٍ، بل نسيان، للتراث وازورارٍ عنه. لكن الإعلان عن سقوط تلك «الاستراتيجية المعرفية» يؤسِّس نفسَه عنده ـ أو في وعيه ـ تأسيساً معرفيّاً؛ ذلك أن هدم التراث يترجم، عنده، إرادة التغيير التي لا تجد لنفسها إمكاناً للتحقّق إلّا من طريق تخطي نقائضها وعوائقها: البنى التقليدية. ولذلك لا مهرب من أن يكون محْوُ تلك البنى بأدوات ووسائل من الداخل؛ ذلك أن «هدم الأصل يجب أن يمارَس بالأصل ذاته»[١٦]. ولكن وظيفة هذا الهدم ليست في إبدال حقيقة ذهنية بأخرى، وإنما في التمكين لعقيدةٍ أخرى مختلفة، مدارها على أن «الحقيقة ليست في الذهن، بل في التجربة»[١٧]، أي في الواقع الموضوعي والتاريخي.

هكذا ننتهي مع أدونيس إلى الأطروحة الحاكمة لتفكيره وتجربته في نقد الموروث: إن ولوج الحداثة كأفقٍ مستقبلي يمرّ، حكماً، بنقدٍ للثقافة العربية في شكليْها القائميْن (الموروث والسائد). الحداثة تُنْتَهَل وتُستفاد من خِبْرات الآخرين وتجاربهم، لكنها لا تُسْتَورد كما تُبْتَاع البضائع. والمدخل إليها، بهذا المعنى، ليس من خارج وإنما من الداخل: من نقد التقليد وتجاوزه نحو أفقها الممكن الرحب. نقد التراث، إذن، أول الطريق نحو الحداثة.

---

(١٤) «إذا كان التغيّر يفترض هدماً للبنية القديمة التقليدية، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلةٍ من خارج التراث، وإنما يجب أن يكون من داخله. إن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته». انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٤.

(١٥) «من يعيد تقويم الثقافة العربية اليوم، وبخاصة في ماضيها، هو كمن يسير في أرض ملغومة: يجد نفسه محاصَراً بالمسلّمات، بالقناعات التي لا تتزحزح، بالانحيازات، بالأحكام المسبَّقة. وهذه كلّها تتناسل في الممارسة شكوكاً واتهاماتٍ وأنواعاً قاتلة من التعصب». انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٥.

(١٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٤.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٦٥.

٢ ـ مفهوما الثابت والمتحوّل

في مقدمة طبعةٍ جديدة لكتابه كتبها، في مستهلِ العام ١٩٩٠، يقول أدونيس[١٨] معرِّفاً الثابت والمتحوّل: «**أعرِّف الثابت، في إطار الثقافة العربية، بأنه الفكر الذي ينهض على النصّ**، ويتخذ من ثباته حجّة لثباته هو...، ويفرض نفسه بوصفه المعنى الوحيد الصحيح لهذا النصّ، وبوصفه، استناداً إلى ذلك، سلطة معرفية. **وأعرِّف المتحوّل بأنه، إمّا الفكر الذي ينهض**، هو أيضاً، **على النصّ، لكن بتأويلٍ يجعل النصّ قابلاً للتكيّف مع الواقع** وتجدّده، **وإمّا أنه الفكر الذي** لا يرى في النصّ أية مرجعية، **ويعتمد أساساً على العقل لا على النقل**». لا شك في أن التعريفَ هذا[١٩] تعريفٌ تأشيري، لكنه جامعٌ وحاكم، وليس في الوسع فهمُ كتاب أدونيس، وخريطة مقاصده في هذا الكتاب، من دون العودة إليه وتسليط الضوء عليه. وسنترك ذلك إلى حين نجد الحاجة ماسّة إلى تلك العودة من أجل ربْط المَقُول الأدونيسي ـ في الثابت والمتحوّل، الاتّباع والإبداع ـ بمقدماته الفكرية. نكتفي بتسجيل استنتاجين مؤقّتين: **أولهما** أن ثقافة الثابت هي، حكماً، ثقافة النصّ، وشرعية تلك الثقافة مأتاها من شرعية النصّ؛ **وثانيهما** أن ثقافة المتحوّل هي ثقافة التأويل، وثقافة العقل، أي الثقافة التي لا يكون النصُّ مرجعَها.

إذا كانت ثقافة الثابت هي ثقافة النصّ، فليس المفهوم من ذلك أنها ثقافةُ ماضٍ، أو ثقافةٌ ماضوية؛ إذِ النصّ ليس من الماضي ـ وإن كان كذلك في تكوُّنه ـ وإنما هو يَبْسُط سلطانه على الحاضر؛ فإذن هو من هذا الحاضر، ومستمر في الزمان[٢٠]. ولو لم يتمتع بهذا الحضور الدائم، لما كان لثقافة الثابت ـ ثقافة النصّ ـ أن تطرح مشكلتها اليوم. والثقافة هذه ما استمرت تفرض سلطانها على الحاضر لأن مكانتها عالية، أو لأن مضمونها رفيع، ولكن لأنها ثقافة محمية، وأُسْبِغت عليها أردية الشرعية. وهكذا بمقدار ما كانت ثقافة الثابت تفصح عن موقف السلطة[٢١] وتنحاز إليه، كانت السلطة توفّر لتلك الثقافة أسباب سيادتها وظهورها على غيرها.

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤ (التشديد من عندي).

(١٩) يناظرُ تعريفَه الثابت، في مكانٍ آخر، بأنه «ما يبني أحقيته على ماضٍ يفسّره تفسيراً خاصاً...، ويعزل أو «ينفي» من لا يقول قوله»؛ وتعريفه المتحول بأنه «ما يرفض «أحقية» هذا «الثابت»، استناداً إلى تفسيرٍ خاص... لذلك الماضي عينه، عاملاً... على تحويل المجتمع في اتجاه ما يهدف إليه». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٢٠) في منظور الثابت «ليس النصّ ـ الوحي تراثاً وراء المسلم، وإنما هو حضور مطلق». انظر: المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٤.

يـرادف مفهومَ الثابت، عند أدونـيس، مفهومُ الاتّـباع، وليستِ العلاقةُ بينهما بمستَغرَبَة؛ فالاتباع هو التجسيد المادي ـ المستمر ـ للثابت والقرينَةُ الدائمة عليه. لا يمكن الحكم على ثقافةٍ ما بأنها ثقافة الثابت (باللغة الأدونيسية) إلّا متى كانت محكومة بنزعة الاتّباع، أو التقليد.

ما الذي يعنيه أدونيس بالاتِّباع، وما مستَنَد هذا الاتباع؟ يقول[٢٢] في هذا المعرض: «استند مفهوم الاتّباع، في الدين والسياسة والشعر، إلى دعوى متابعة السنّة النبوية. وتمثلت هذه المتابعة، فكرياً، في اتخاذ السنّة والقرآن معياراً لصحّة الفكر والحكم وينابيع لهما». الاتباع، إذن، مسلكٌ في التفكير يحاكي مرجعاً ويستند إليه هو **السنّة**، بما هي المثال الحاكم للنظر والفعل. وهذه السنّة/ المعيار تزيدُ تمرْجُعاً[*]، كلما تقدّمنا في الزمان وبَعُدَ بها العهد، فيغْدو التمسُّك بما قاله السلف، أو أتاه من أفعال، عقيدةً وسلوكاً. والنتيجة أن الانْحكام بهذا المثال/ المرجع، واقتداءَهُ والسيرَ على هدْيه، يكرّس منزِعاً اتباعياً، ويَئد الإبداع، وهذا ما تنشأ منه النزعة إلى السلفية[٢٣].

تنجم من سيادة الاتِّباع والثبات، في نظر أدونيس، نتائج **أربع**[٢٤] هي، عنده، بمثابة خصائص:

أوّلها ما سماهُ «اللاهوتانية»؛ وهي كناية عن نزعة «تُغالي في الفصلِ بين الإنسان والله». لكن ترجمتَها الاجتماعية هي التشيُّؤ في الأمَّة والجماعة والنظام. ومن ذلك ينجم (أي من هذه النزعة) أن العربيَّ يعيش مفارقة: فهو موجود دينيّاً في الله، ودنيوياً في الدين والأمّة والدولة.

وثانيها ما سماه النزعة الماضوية؛ حيث التعلق بالماضي والموروث، بما هو معلوم، والنفور من المجهول المرادف للبدعة.

وثالثها الفصل بين المعنى والكلام، وحسبان الأول سابق للثاني والثاني محض صورةٍ ورسمٍ له. لذلك يفضّل الاتباعيُّ الخطابةَ على الكتابة لأنها «أقرب إلى محاكاة النطق الإلهي أو الوحي، أي المعنى، من الكتابة».

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣١٥.

(*) من المرجعية؛ أي تزيد سلطتُها المرجعية.

(٢٣) «أصبح اتباع السنة مقياساً لصحّة الدين. وبقدر ما كان العهد بالنبي، وأعماله وأقواله، يبتعد، كان الاتباع يترسخ ويزداد التشبه بصحابته وتابعيهم، ومن هنا نشأت السلفية، مقابل الابتداع». انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٠.

(٢٤) راجع التفاصيل في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨ ـ ٦٢.

ورابعها التناقض مع الحداثة؛ فالعربي «يأخذ المنجزات الحضارية الحديثة، لكنه يرفض المبدأ العقلي الذي أبدعها»(*).

ويترادف معنى الاتباع مع معنى التقليد(٢٥)؛ فالتقليد على صعيد المعرفة يفيد معنى النقل والسماع والعادة، أي جملة ما يؤخذ من غير بحث وتأويل. وهو على صعيد السياسة اقتداء، أي استنان بسنّة السابقين؛ وهكذا فالخلافة تقليد، حيث الخليفة «يخلف غيره، مقتدياً به، قائماً مقامه». وقُل ذلك في الشعر وفي سواه من أشكال التعبير، حيث الكتابة لا تكون خروجاً عن المألوف، بل تقليد أو نسْجٌ على مثالٍ سَبَق.

المتحوّل، في المقابل، مرادف للإبداع، بما هو خروجٌ عن نسقِ التقليد وخلقٌ جديد للعالم والأشياء والرؤى. إنه إطلاق الطاقة الإنسانية الفاعلة من قيود المثال المرجعي التي تحجزها، وفتحُها على الأفق اللامحدود. لكن الإبداع، في عُرْف التقليد، شركٌ أو أشبهُ بالشرك؛ فهو ـ عند أهل السّنّة ـ صفةٌ من صفات الخالق «ولا يجوز للمخلوق أن يتصف بصفةٍ من صفات الذات الإلهية؛ فهذه قديمة، وذات المخلوق حادثة»(٢٦). ولذلك، كان «كل مُحْدَث، قولاً أو فعلاً، لم يتقدمه فيه متقدم، تسميه العرب مبتدعاً»(٢٧). وإذا كانت مساحة الإبداع قد ضمرت، في تاريخ الثقافة العربية، فما ذلك إلّا لأن التقليد ـ أي منطق السُّنَّة عند أدونيس(**) ـ كانت له السيادة في ذلك التاريخ. وينطبق ذلك على السياسة انطباقه على الثقافة؛ فهي ارتبطت بالدين (= الخلافة مثلاً)، ودارت سيرتُها على السنّة والتقليد. أما مَن عالنوها الاعتراض، وتمرّدوا على سلطانها، فقد أدوا ـ في التاريخ ـ دوراً ثورياً وبطولياً، لكنهم ما نجحوا في مَحْوِ بُناها ومؤسساتها التقليدية.

تسري أحكام ذلك التنازُع بين الثبات والتحوّل في الماضي ـ الثقافي والسياسي ـ العربي الإسلامي على الحاضر. لم تضع الحربُ بينهما أوزارها بعد، وهي لا تزال مستعرة يغذيها إخفاقُنا في كسب معركة الحداثة، الذي هو ليس شيئاً آخر سوى

(*) وهذه عينُها أطروحة عبد الله العروي. انظر: عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣).

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(**) راجع الفقرة (ثالثاً) «ملاحظات نقدية» في هذا الفصل.

استعادتنا التكرارية لسلطان التقليد المتجدّد في ثقافتنا واجتماعنا على النحو الذي يوحي بركود التاريخ[٢٨].

هكذا ننتهي، مع تعريفات أدونيس لمفهوميْ الثابت والمتحوّل، وما يرادف كلّاً منهما من مفاهيم مثل: الاتّباع والتقليد والسُّنَّة، ومثل: الإبداع والتأويل، إلى الاستنتاج بأن الثقافة العربية (الكلاسيكية والحديثة) تدور داخل مداريْن «يجمعهما» فَلَكٌ واحد: مدار مغلق؛ تجتر فيه الثقافةُ يقينياتها ومعطياتها، وتعيد إنتاجها انطلاقاً من الانشداد إلى حقيقةٍ عليا يجسّدها النصّ، ولا تمثل الثقافةُ إلّا الإفصاح التفصيلي، والفرعي، والاستطرادي، عنه؛ ومدار مفتوح أو متمتّع بالقدر النسبي من التهوية؛ حيث تتفلّت فيه الثقافةُ من سلطان النصّ، مستعيضةً عنه بسلطان الواقع والعقل، وتجنح للتمرُّد فيه على الموروث والاجتراء على الإبداع على غير مثالٍ سبق. والدائرتان معاً تسبحان في فلَكٍ واحد ـ هو فلك الثقافة العربية ـ لكنهما تتوازيان أو تتجافيان لأنهما من أرومتين مختلفتين.

كيف تجسدتِ الآليتان/ النزعتان في السياقات الثقافية والاجتماعية العربية؟

ثانياً: تاريخ النزعتين

تاريخ الثقافة والاجتماع، في المجال العربي الإسلامي الكلاسيكي، هو تاريخ الصراع بين آليتيْ الثبات والتحوّل، الاتِّباع والإبداع، في منظور أدونيس وقراءته. وحدّتُه في الثقافة والفكر والأدب ـ وهي الميادين الرئيس التي رصد الباحث وجوه التناقض والصدام فيها ـ لا تقلّ عن حدّته في الاجتماع، وخاصة في الاجتماع السياسي (= الدولة، السلطة) الذي شاء أدونيس ـ بل تقصَّد ـ أن يُفْرِد للنظر فيه مساحةً معتَبرة في دراسته للظاهرة.

١ ـ صراعُ النزعتين في الفكر

تنهل نزعة الثبات/ الاتّباع مادتَها من مصدرٍ ديني، ومن نظرة الدين إلى الزمان بما هو عَرَضٌ طارئ في مقابل الوحي المتعالي عن الزمان والتاريخ[٢٩]. إن «الدنيا مزرعة

(٢٨) «التاريخ لا يعيد نفسه. صحيح، لكن بشرط واحد: حين يكون تاريخَ الإبداع. أما تاريخُ التقليد فإنه لا يفعل إلّا أن يعيد نفسه وإنتاج ما كان قد أنتجه». انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠.

(٢٩) «... الفكرة الدينية أعلى من الزمان، أي من التاريخ. التطور التاريخي عابر هامشي ولا قيمة له بذاته. القيمة هي للوحي ـ الفكرة التي تتجاوز التاريخ وتطوراته». انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٩.

الآخرة» كما يقول الغزالي؛ وهذا يعني، عند أدونيس، إخضاع زمن التاريخ لزمن الوحي. وما دام زمن الوحي ثابتاً مطلقاً، غيرَ متغيّر ولا فانٍ، يكون على التاريخ أن ينتظم في نظام الوحي حتى لا يلحقه النقص، وحتى يظل وفيّاً للأصل؛ إذِ «المجتمع القائم على الوحي هو، بالضرورة، مجتمع تقليد»[30]. والدين، هنا، ليس مجرّد خطاب حاملٍ لتعاليم على المؤمنين اتباعُها، وإنما هو ـ فوق ذلك ـ بنىً ومؤسسات ينتظم الأفراد داخلها، وتَتَجسّد مفاعيلُها في فعالياتهم، حيث الأخيرة رجْع صدىً للأولى[31]. وهكذا لا يكون على الناس (= المؤمنين) سوى اتّباع الأصل وسلوك مسلك التقليد.

إذا كانت نزعة الاتّباع والتقليد من منشإٍ ديني، فما العوامل التاريخية والاجتماعية التي ساعدت في ترسيخها؟

يعزو أدونيس ذلك إلى عوامل ثلاثة[32]: **أولها** شعور العربي، إبان الفتح، أنه أكثر تفوُّقاً من الآخر، وميْلُه إلى التميُّز عن ذلك الآخر بالتمسّك بالماضي الثقافي ـ الديني. **وثانيها** لوْذ العرب بفكرة الثبات في مقابل فكرة التغيير عند خصومهم المتمردين على سلطانهم بعد الفتح. **وثالثها** ازدواجية العربي («فكرهُ شيء وحياته اليومية شيء آخر») بسبب عدم نظرته إلى الحياة بما هي «كلّ واحد». والواضح من التعليلات الثلاثة أنها تدورُ، جميعُها، على عاملٍ واحدٍ هو العامل الشعوري ـ الثقافي (= الديني)، وليس ذلك ممّا يصحّ في فهم وقراءة ظاهرة تاريخية كبيرة بحجم ظاهرة التقليد والاتباعية في الثقافة، تضافرت في توليدها عوامل عدّة وليس عاملاً واحداً!

سبق أن لاحظنا، مع أدونيس، اقتران التقليد بالسّنّة وقيامَ أمره عليها؛ إذِ التقليد تقليدٌ لِما سنَّهُ الأولون في الصدر الأول: النبيّ والصحابة، وحفِظه التابعون ونقلوه إلى مَن أتى بعدهم. ولكن السنّة ترتبط، أيضاً، بالجماعة والأمّة ويتكوّن الوعيُ الذاتي لهما بالسُّنّة بما هي المعيار الأعلى للسلوك الفردي والجماعي؛ فالجماعةُ لا تكون كذلك، أي كياناً واحداً، إلّا متى اقتدت بمَنْ حَمَل الدين إليها، وجرت في الفعل والسلوك مجراه. والسُّنّة، بما هي اقتداء وتقليد، تعني **الطاعة**. ولكن الطاعة، في ما يرى أدونيس، لا يقصد بها «طاعة السّنّة والرسول وحسب، بل طاعة الأمّة «أولي الأمر» فيها»[33]؛

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٣١) بحسب النزعة الاتباعية «المتديّن... لا يفكّر، بل الدين هو الذي يفكّر...، والفرد لا يفعل بل الله هو الذي يفعل...». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٦.

فطاعة الإمام، عند الشافعية والمالكية والحنبلية، واجبة حتى وإن «لم تستوْف شروط الخلافة»[٣٤]. ومن هذه المقدمات تأدّى الاقتران بين السنّة والجماعة والأمّة إلى أن طاعةَ هذه الأخيرة «تتخذ... شكلاً فقهياً ـ سياسياً هو الإجماع»[٣٥]. هكذا تترابط ـ وتترادف في المعنى ـ مفاهيم الثبات والاتّباع والتقليد والسّنة والإجماع[٣٦] (مجسّدةً في كيانٍ هو الجماعة/ الأمّة/ الإمامة) في الإسلام وفقهه، خاصةً لدى «أهل السنّة والجماعة»، مثلما يرى أدونيس.

في مقابل السنّةِ البدعةُ؛ وهذه تعني الإحداث في الدين[٣٧]، والخروج عن الأصول والسنن المقرّرة. ثم إن هذه لها وجوهاً وتجليات، منها الردّة والتفرقة[٣٨]، أي الخروج عن الجماعة والإجماع. البدعة، بهذا المعنى، في مقام الكفر؛ لأنها ضلالة، والضلالة في النار. لا مناص لتجنّب البدعة من التمسُّك بالسنّة واجتناب اللجوء إلى الرأي[٣٩]. وبكلمة، إن التقليد والاتّباع وحدهما يغلقان على المرء طريق البدعة، ويعيدانه إلى الجادّة التي سار عليها السلف. ولقد تكرّست هذه العقيدة في وجوب اطّراح الرأي ونبذه، فيما يقرّر أدونيس، منذ العام ١٣٠ الهجرة؛ مع «نهاية عهد التابعين»[٤٠]. وهي الفترة عينُها التي بدأ فيها الأخذُ بالمأثور، حيث «صار مقياس حُجية الفقيه، وعلمه، العلم «بما تقدّمه من الآثار»»[٤١]. على أن هذه النظرة الفقهية، التي تذمّ البدعة وتبجّل التقليد، لم تنحصر في النطاق الديني ـ والفقهي خاصة ـ وإنما سرى مفعولُها في مناحي التعبير الفكري والثقافي كافة، بما في ذلك الأدب والشعر[٤٢]. وأدونيس، الذي كرس

(٣٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥١.

(٣٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٦ (التشديد من عندي).

(٣٦) سرى مفهوم الإجماع في أوصال الثقافة العربية كافة بحسبانه حُجّة؛ وهكذا «فكل أكثرية، على صعيد التذوّق، حجة غالبة. الشعر الصحيح هو ما تُجمع عليه أكثرية الأذواق، كالحكم أو الرأي الصحيح الذي تُجمع عليه أكثرية الأمّة». انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٢.

(٣٧) تناولنا هذه المسألة بالتفصيل في كتابٍ سابق. انظر: عبد الإله بلقزيز، **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر: ١٨٤٤ ـ ١٩١٨** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٧).

(٣٨) أدونيس، **الثابت والمتحوّل: بحث في الاتّباع والإبداع عند العرب**، ج ٢، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٦.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٤٢) «وقد طبِّقت النظرة الفقهية، بأصولها وفروعها، على الحياة الشعرية؛ فكما أن للفقه أصولاً نهائية مقدسة، تحققت بشكلها النموذجي المثالي في القرآن والحياة النبوية وحياة الخلفاء الراشدين، فإن للشعر، هو كذلك، أصولاً نهائية تكاد أن تصل إلى مرتبة القداسة، تحققت بشكلها النموذجي المثالي في الجاهلية وصدر الإسلام. وكما أن على الفقيه أن ينظر إلى عصر الراشدين بوصفه نموذجاً أو مثالاً يجسّد الروح الشرعية الصحيحة، =

كتابه ـ في الأساس ـ لدراسة الشعر العربي مثالاً للثقافة(*) التي تجري فيها تيارات الاتّباع والإبداع، يدرك كم كانت فكرة التجديد عند الشعراء، الذين خاضوا في تحويل كيان القصيدة العربية من الداخل، مكلفة للغاية؛ لأن التجديد عُدَّ عند النقاد خروجاً عن المألوف، وانزياحاً عن الذائقة الجمالية، تماماً مثلما عُدَّ التجديد في الفكر، وفي النظر إلى الدين، بما في ذلك تأويل النصّ، خروجاً على الأصول التي «أجمعت عليها الأمّة».

الذين يمثلون نزعة الاتّباع وثقافة التقليد، في الثقافة العربية الكلاسيكية، كثر حتى لا نقول ـ مع أدونيس ـ إنهم، بكثرتهم الكاثرة، يشكلون السواد الأعظم ممّن فكّروا وألّفوا. لكن الذين أصّلوا الأصول لهذه الثقافة قلّة قليلة، غير أن نفوذ رأيها واسعُ النطاق وكبيرُ الفشوّ. يذكر أدونيس أسماء هؤلاء الذين بَدَوْا له ممثلين لثقافة الثبات والاتّباع والتقليد، ومساهمين في التأصيل النظري والفكري لها في ميادين مختلفة من الثقافة العربية؛ الشافعي، الطبري، الغزالي، ابن حزم، ابن تيمية، ثم الأصمعي والجاحظ... إلخ. ويقف وقْفَاتٍ متعدّدةً(٤٣) لنقد مَقولهم وبيان وجه الانغلاق فيه؛ فالطبري هو من كرّس القول، في تفسيره، إن المعرفةَ تكون «بالنصّ والخبر، وليست بالرأي» (ج ١، ص ١٤)، وتابعه في القول بذلك لاحقوه؛ والشافعي هو مَن «كان رائداً في التنظير للوحدة بين الدين والدولة» (ج ٢، ص ٢٦)؛ والغزالي قرّر، بحزم، أن للعقل حدوداً لا يمكنه أن يتخطاها (ج ٣، ٥٤ ـ ٥٥). أما ابن تيمية فالفكر، عنده، لا يعدو أن يكون بدعة (ج ٣، ص ٦٧ ـ ٧٤). ولا يختلف عن هؤلاء كثيراً بعض أهل الأدب، ممّن صاروا حجّةً في ميدانهم، وأصبح لمعاييرهم سلطان، مثل الأصمعي والجاحظ (ج ٢، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥).

*

في مقابل تيار الثبات والاتّباع والتقليد، قام تيار نقيض، هو ما دعاهُ أدونيس، بتيار التحوُّل والإبداع. وهو، كسابقه، شمل الأدب والشعر مثلما شمل الفكر. وإذا كانت حركة التيار الأول محدودة، مساحةً، في نطاق المسلّمات الدينية التي يصدر عنها وينحكم بها، فإن مساحة تيار التحوّل ـ عنده ـ أوسع بكثير؛ فهي تبدأ من داخل الدين

= وأن يعمل على محاكاته، فإن على الشاعر أن ينظر إلى عصر الجاهلية وصدر الإسلام بوصفه مثالاً يجسّد الروح الشعرية العربية الصحيحة، وأن يعمل على محاكاتها». انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٣.

(*) ضرورات البحث في التراث الفكري العربي الإسلامي ـ في كتابنا هذا ـ تقتضينا أن نركّز على الجوانب الفكرية في قراءة أدونيس لذلك التراث، وأن نترك ـ جانباً ـ ما تعلّق بالشعر والنقد الأدبي إلّا عند الضرورة.

(٤٣) انظر مثلاً: أدونيس، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤ و١٦ (= مقدمة الكتاب)، وص ٢٤ و٢٦ ـ ٢٧؛ ج ٢، ص ٧ ـ ٦٢، و٢٣٤ ـ ٢٣٥؛ وج ٣، ص ٣٥ ـ ٤٨ و٥٤ ـ ٥٥ و٦٧ ـ ٧٤.

وتنتهي بمقالات متمردة على الأسس الدينية. وهو إذا كان يرى في التعبيرات العقلية العربية، من داخل الإسلام، فتحاً للأفق أمام الإنسانيّ الذي تكبّله الثقافة النصّية(٤٤)، فقد رأى في نقد الدين، بالمقابل، مدخلاً نحو انعتاق الإنسان(٤٥)، ولكن من دون أن يبرّر ـ بما يكفي من الوضوح ـ كيف يمكن أن يتضافر الدين مع نقيضه في توليد الحرية الإنسانية؟ كيف تتضامن أفكار الاعتزال والخوارج والقرامطة والإمامية والصوفية مع أفكار ابن الراوندي والرازي وجابر بن حيّان في أداء وظيفة «التحرير» نفسها؟

لهذا النزوع إلى التعبير عن التحوّل، في الفكر العربي الإسلامي، وجوهٌ وتجسيدات أربعة: العقل، الثورة، التأويل (الباطني)، ونقد الدين.

في الوجه **الأول** (= العقل)، كانت الثقافة العربية قد بدأت تمرينها على النظر العقلي منذ وقتٍ مبكّر؛ منذ خلافة عثمان بن عفان واندلاع معركة التأويلات، أو ما سماه أدونيس بـ«النزاع في المعاني»(٤٦). وعلى الرغم من أن أدونيس أرّخ لهذا النزاع بتواريخ متعدّدة(٤٧) لا بتاريخ واحد، إلا أنه أراد بهذا أن يقول إن التأويل كان مُدخلاً نحو التفكير الآخذ بفكرة أوّلية العقل على النصّ (الشرع).

يقف أدونيس، وقفات مطوَّلةً، للحديث في سيرة العقل ومساحته المتنامية، في الثقافة العربية الكلاسيكية، في أكثر من موضعٍ(٤٨) من كتابه؛ يَعْرِض للقول بالقدر (= أفعال الإنسان الحرّة)، ولآراء معبد الجهني وغيلان الدمشقي، مبيّناً أثرها في دحض أفكار الجبرية التي نشرها الأمويون لتسويغ الاستبداد (ص ٢٤٧)، ودور الحسن البصري في تكريس فكرة حرية الإنسان، في رسالته الجوابية عن رسالة عبد الملك بن مروان (ص ٢٤٨). ويَعرض لقضية خلق القرآن، التي تنطوي على القول إن القرآن

(٤٤) «أهمّ ما أدّى إليه تقديم العقل على الشرع هو التوكيد المطلق على حرية الإنسان وإبداعه». انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٤.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣١.

(٤٧) يعيد، مرةً، تاريخ الانقسام في المعاني إلى اجتماع السقيفة، غِبّ وفاة النبي، حيث إنه «بدءاً من هذا الاجتماع ونتائجه، نشأ انقسام في المعاني موازٍ لانقسام المجتمع الإسلامي... وانتصرت في هذا الانقسام قريش وفرضت سيادتها وسياستها، وكان من الطبيعي، تبعاً لذلك، أن تفرض طريقة فهمها والمعايير والقيم التي تصدر عنها». انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٦؛ ومرةً يعيده إلى فترة الأزمة في عهد عثمان ـ كما مرَّ معنا ـ وثالثة يؤرخه بالعهد الأموي الذي «كان... بداية الصراع، في المجتمع الإسلامي، بين المعاني على مختلف المستويات». انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٩.

(٤٨) انظر مثلاً، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٨؛ ج ٢، ص ٩٥؛ وج ٣: ص ٣٥ ـ ٤٨، ٥٧ ـ ٦٦، و١٨٦...

حادث وليس كلام الله القديم، رابطاً بين خلق القرآن وتعطيل الصفات، مستعرضاً الكلام على المسألة منذ الجعد بن درهم، ثم جهم بن صفوان (ج ١، ص ٢٤٥) حتى تكريس المعتزلة لها في صلب عقيدتهم الكلامية (ج ٣، ص ١٨٦). ويلخّص القولَ في خلق القرآن، على نحو ما بَسَطتْهُ المعتزلة، كاتباً: «القرآن غيرُ مخلوق: غيرُ مخلوق بصفته وحياً لا بصفته ألفاظاً؛ وهو، بصفته وحياً، لا يتغير ولا يزول، فالوحيُ مطلقٌ قائم بالله. لكننا نقرأ القرآن بلغةٍ موجودة قبل نزول الوحي الإسلامي، فكيف لا تكون ألفاظه مخلوقة؟» (ج ٣، ص ١٨٦).

بأيّ معنىً ينتمي الاعتزال إلى ثقافة التحوّل في نظر أدونيس؟

ينتمي بمعانٍ، أو وجوه، ثلاثة؛ لأنه قام على: «الاستدلال على الله والدين والأخلاق بالعقل»؛ ولأنه قام على «التوكيد على الإرادة والحرية»؛ ثم لأنه سلك مسلك «الدفاع العقلي عن هذا كله»، وجعل العقل «أساساً ومقياساً» (ج ٢، ص ٩٥). لكنه ينتمي، بالتّبعة، لأن الاعتزال يصطدم بالتقليد صراحةً ويسفّه القائلين به(٤٩).

وفي الوجه الثاني (= الثورة)، طفِق أدونيس يبحث، في تاريخ حركات التمرد في الإسلام، عن صُوَرٍ من التفكير تَدخُل في نطاق ما عدَّهُ ثقافة التحوّل. وهو وجدها، على نحوٍ عام، في تراث الخوارج والقرامطة، الذي لم يتردّد في وصفه بالثوري. يستعرض أدونيس في كتابه(٥٠) المبادئ الثلاثة التي قامت عليها مقالة الخوارج في السياسة: نصب الإمام قائم على مبدإ الأحقية لا على النسب أو الجنس، القُرشيةُ ليست شرطاً للخلافة، والطاعة ليست واجبة للإمام بل يمكن خلعُه إن جَار. وهو رأى في هذه المبادئ ثورة، ليس على النظام الأموي فحسب، بل على مفهوم الإمامة في التقليد السنيّ(٥١). وقد ذهب أدونيس بعيداً جداً في استنتاجاته حين عدَّ الخوارج أصحاب «نظرية» في المساواة

---

(٤٩) راجع عرضه لمواقف القاضي عبد الجبار من التقليد وفساده في: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٥ ـ ٤٨.
(٥٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٦.
(٥١) لم يجانب أدونيس الصواب في هذا؛ ذلك أن النظرية السنية في الإمامة، كما بَسَطَها فقهُ السياسة الشرعية، تقوم على شرط القُرشية، وعلى مبدإ وجوب الطاعة للإمام. انظر في هذا: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])؛ ومحمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية** (بيروت: دار الكتب العلمية [د. ت.])؛ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، **الغياثي: غياث الأمم في الْتياث الظُّلم** (بيروت: دار الكتب العلمية، [. ت.])، وأبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨).

الاقتصادية[٥٢] نظيرَ «نظريَّت» هِم في **المساواة السياسية**؛ وحين عدَّ «نظرية» القرامطة «مادية»[٥٣] و«اشتراكية»[٥٤] وكانت استنتاجاتُه هذه في منتهى الإسقاط واللاتاريخية والتزيُّد. قد يمكن القول معه إن الخوارج «قرنوا النظر بالممارسة، ووحّدوا بين الإيمان والعمل»[٥٥]، عكس ما فعله المرجئة من فصلٍ بينهما، ولكن من الصعب مجاراته في القول إنه معهم (= الخوارج) «لم تَعُد الحقيقة الدينية تسكن في «الكتاب» وحده، وإنما أصبحت تسكن في تاريخ الناس وأعمالهم»[٥٦]؛ ففي الاستنتاج مذهبٌ في الطلب بعيد! لكن مشكلة أدونيس الأكبر، في كل ما قاله عن «فكر» الخوارج والقرامطة في أنه لم يَجد نصوصاً أصيلةً يعتمدها في البحث، وإنما إفادات من هنا ومن هناك لا يمكن الاطمئنان إليها للقول إن هناك فكراً خارجياً وقرمطياً، وإنّ هذا الفكر ينتمي إلى ثقافة التحول!

وفي الوجه **الثالث** (= الإمامية والصوفية)، تتفاوت مقاربة أدونيس لهذيْن المصدريْن من مصادر «التحوّل» في الثقافة، بين بيانٍ شبه تفصيلي لوجوه التمرد الصوفي على معطيات العقل الفقهي الإسلامي، وبين عموميات حول معنى الإمامة ونِصابها في الرؤية السياسية للسلطة لدى الإمامية؛ وهي عموميات إذا كانت تُطلِع قارئها على منظور الإمامية للسياسة، فهي لا تقدّم له ما يكفي من المواد لمعرفة أين وجوه التحوّل في الثقافة، الذي أحدثتْه الإمامية على حدّ اعتقاد المؤلف. فحين يكتب[٥٧]: «لعب القول بالإمامة، وما استتبعه وتولّد عنه من آراء في الوصية، وعلم الإمام، والعصمة، والبَدَاء، والرّجعة، والولاية، والتفويض، دوراً حاسماً في التحوّل الثقافي العربي»، لا يسلّط ضوءاً ـ كما يُفْتَرض ـ على مظاهر ذلك التحوّل (الثقافي) ومناحيه، وإنما ينصرف إلى بيان آراء الإمامية في السياسة: في أحقية عليٍّ وآل البيت، وفي الوصية، وعصمة الإمام، وسبْق الإمامة للرسالة، وعلم الإمام ومن أين ينهله، وانقسام علم الأئمة إلى أقسام ثلاثة، والبَدَاء (= إظهارُ الله ما خَفِيَ، وإبقاء الخلق بعد الهلاك)... إلخ[٥٨]، وهذه ـ جميعُها ـ تُطِل على الفقه السياسي الشيعي حصراً، ولا تفتح نافذةً

---

(٥٢) أدونيس، **الثابت والمتحوّل: بحث في الاتّباع والإبداع عند العرب**، ج ١، ص ٣٢١.

(٥٣) «لقد أعطت {= الحركة القرمطية} للدين وتعاليمه مفهوماً مادياً»، حيث «كانت... تقول، بسلوكها وممارستها، إن الحقيقة هي بنت المتغير النسبي». انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٢.

(٥٤) «في النزعة الاشتراكية، التي أرستها الحركة القرمطية، نشأ مفهوم **إلغاء الرأسمال**، بوصفه رأسمالاً فردياً، وتحويله إلى رأسمال جماعي». انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٣ (التشديد من عندي).

(٥٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٤.

(٥٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٣.

(٥٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٨.

(٥٨) راجع التفاصيل في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٦.

لمعرفة صُوَر التحوُّل الذي أطلقته الإمامية في الثقافة كما يَعتقد. والأمرُ عينُه ينطبق على وصف أدونيس الإمامة بأنها «ثورةٌ دينية ـ اجتماعية في آن» لمجرّد أنّ «الإمامة أكثرُ من خلافة» أو أنها «هي غيرُها»[٥٩]. ولا يكفي، في هذا الشأن، أن يرسُم حدود التمايز بين الإمام والخليفة، وفيمَ فيه يختلفان نصاباً ووظائف[٦٠]؛ ذلك أن التمييز هذا لا يجيب عن المسألة التي يُفترض أن يكون عليها مدارُ الكلام عند صاحب أطروحة التحوُّل: أين مكامن التحوُّل في مقالات الإمامية في الثقافة، أو أين تتجلّى ثقافياً؟

لكن أدونيس يتجاوز مطبَّته مع الإمامية حيث يشرع في الحديث عنِ الصوفية. من النافل القول، هنا، إنّه شديدُ الاتصال بتراث الصوفية من حيث هو شاعر ـ على نحو ما يتبيّن من شعره المسكون بلغة الصوفية وعالمها الرمزي (خاصةً عند النِّفَّري) ـ لكن جَهْدَه المبذول، في هذا النطاق، ليس كبيراً؛ فلقد ظلّ أسيرَ مصدرٍ من مصادر الإعلام بالصوفية هو عبد الرحمن بدوي، وقليلة هي إحالاتُه إلى المصادر القديمة. وإذا كانت نسبةُ التصوف إلى ثقافة التحول مما يحتاج من أدونيس إلى تبرير، احتياج الخوارج والقرامطة والإمامية إليه؛ ولما كان أدونيس وصفَ ثقافةَ الثباتِ بأنها ثقافة دينية، أو أن الدين منشَؤها ومعيارها، فقد كان عليه أن يميّز نظرة المتصوفة إلى الدين من نظرة الفقهاء إليه، نظيرَ تمييزه آراء الخوارج والقرامطة والإمامية في الدين. والتمييز هذا رغم شاعريته، كما سنرى، ورغم ربطه المنظور الصوفي بالمنظور الباطني (الإمامي والإسماعيلي)، دقيقٌ لجهة الفارق بين حيوية النظرة الصوفية وتحجُّر النظرة الفقهية. يقول أدونيس[٦١] في هذا الصدد: «الفرق بين الدين في المنظور الفقهي الظاهري [= يقصد في القراءة المستندة إلى ظاهر النصّ عموماً، وليس في المذهب الظاهري خصوصاً]، والدين في المنظور الباطني الصوفي كالفرق بين الماء المتموّج على سطح البحر، وحركة الماء المتفجّر في أغواره، أو كالفرق بين الظل والأصل، الفرع والجذر». إنه، إذن، الفرق بين منطق التغيُّر والصيرورة ومنطق الثبات والتكرار.

يتوسّع أدونيس في تعريف خطاب الصوفية ومنطلقاته وأساساته النظرية[٦٢]؛ من قولٍ بأوّليةِ الوجود الباطن على الوجود الظاهر، ومن تشابُهٍ ـ بل تماهٍ ـ بين «علم القلب الصوفي» و«علم الإمام الغائب»، ومن تناقضٍ بين مفهوم الذوق (= الصوفي) ومفهوم

---

(٥٩) النقول من: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٢.
(٦٠) راجع التفاصيل في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٤.
(٦١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٨.
(٦٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٩ ـ ١٠٣.

العقل، ومن تجافٍ بين معنى الحقيقة عند الصوفية، بوصفها ذوقية، ومعناها عند الفقهاء وغيرهم بما هي حسّية ـ عقلية... إلخ، لكنه لم يستطع أن يستنتج من ذلك ما يستدلّ به على انتساب هذا الخطاب إلى ما سمّاهُ ثقافة التحوُّل، إلّا إذا كان جوازُ المرور إلى هذه الثقافة معارضة ما هو سائد! أمّا انصرافه إلى تسليط الضوء على مفهوم الشطح(٦٣) عند الصوفية ـ وهو يعتمد فيه ما أورده عبد الرحمن بدوي عن المفهوم في دراسته لفكر أبي يزيد البسطامي في كتابه **شطحات الصوفية**(٦٤) ـ فلم يكن له أن يوفّر مقدّمةً نظرية مقنعة لبيان ما كان لهذا المفهوم، ولفكر الصوفية عموماً، من دورٍ «ثوري» في الثقافة العربية ينقلها من الثابت إلى المتحول، من الاتّباع إلى الإبداع.

أمّا في الوجه الرابع (نقد الدين ونزعة الإلحاد) فيعْرض لأفكار ثلاثة من ممثلي هذه النزعة، في الثقافة العربية الكلاسيكية، هم: ابن الراوندي، وجابر بن حيّان، وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي. وفي هذا المفصل من البحث، لا يكاد عرضه أن يخرج عن نطاق معطيات الدراسات الاستشراقية عن ظاهرة الإلحاد، التي نشرها عبد الرحمن بدوي(٦٥). يعْرض أدونيس آراء ابن الراوندي(٦٦) في مسائل أوليةِ العقل على النبوّة، وتناقض هذه مع العقل، وفي نقده المعجزات، وإعجاز القرآن لفظاً ومعنىً، وإبطاله النبوّة... إلخ. ويعْرض آراء جابر ابن حيّان(٦٧) في الطبائع المادية للأشياء، وآراء الرازي(٦٨) في نقد النبوّة وتبجيل العقل، وتناقض الكتب التوحيدية، ومناهضة الدين والتديُّن وتعليله الظاهرةَ «بالتقليد، وإكراه السلطة، والتدليس والمكر لدى رجال الدين، وطول الإلفة، ممّا يحوِّل العادة إلى طبيعة»... إلخ. إن هذا المنحى الذي بدأه ابن المقفع؛ فوقف من الدين «موقفاً عقلياً» وانتقده بعامّة «وخصّ الإسلام، فانتقد القرآن، وما فيه من العقائد، وتصوُّره لله، والرسول»، يعتقد أدونيس أنه «وصل... إلى أوجه عند ابن الراوندي، وجابر بن حيّان، ومحمد بن زكريا الرازي»(٦٩). ومعنى ذلك أن التعبير الإلحادي في الإسلام، الناقد للدين والنبوّة، مظهرٌ من مظاهر الثقافة التي يُدرجها في

---

(٦٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٤ ـ ١٠٨.

(٦٤) راجع الفصل الخامس من هذا الكتاب عن عبد الرحمن بدوي.

(٦٥) انظر: عبد الرحمن بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ط ٢ (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٣). وراجع المعطيات في الفصل الخامس الذي خصّصناه لفكر عبد الرحمن بدوي.

(٦٦) أدونيس، **الثابت والمتحوّل: بحث في الاتّباع والإبداع عند العرب**، ج ٢، ص ٧٦ ـ ٨٠.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٥.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٩١.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ٧٦.

نطاق التحوُّل لمجرّد أنه مناقض، أو نقيض، للثقافة الدينية. وفي هذا التصوُّر بعضُ تَعَارُضٍ مع ما سبق وعبّر عنه من استحسان للعقل الديني: المعتزلي والإمامي والثوري (الخارجي ـ القرمطي) والصوفي! إذْ هو (= أي التعارُض) يعيد تسويغ السؤال التالي: **هل التحوُّل في هذه الثقافة يتجسَّد في الثورةِ داخل الدين ـ وهي ممكنة ـ أو الثورة على الدين**، وهي محدودة النطاق والنتائج؟

٢ ـ صراعُ النزعتيْن في المجتمع

الوجه الرئيس من المجتمع الذي رصد أدونيس صدام النزعتين فيه هو السياسيّ، وذلك من زاويتين: من زاوية ما مثّلهُ نظام الدولة في الإسلام من تعبير مؤسَّسي عن ثقافة الثبات، ومن زاوية جنوح المعارضات الثورية للتعبير، سياسيّاً، عن منزِع التحوّل. ومثلما يتعلق الأمر، في هذا التحوّل، بحركات ثورية عدّة، يتعلق، في الثبات، لا بلحظة واحدةٍ من تاريخ الدولة، بل بلحْظاتها ـ وطبْعاتها ـ كافة.

انطلاقاً من أطروحته الأساس عن مرجعية الدين في ثقافة الثبات، ينظر أدونيس إلى الخلافة بما هي المؤسّسة السياسية التي يتجسّد فيها التقليد والثبات، باعتبار ماهيتها ككيان دنيوي ـ ديني، أو قُل ككيانٍ دنيوي يحكمُه الدين[٧٠]. والنظر إلى الخلافة من هذه الزاوية هو الذي يُطْلِعنا على سبب تلك العلاقة الاتّباعية المزدوجة بين الأمّة والدين، والأمّة والإمام[٧١] في تاريخ الإسلام. وإذا كانت الخلافة (الراشدة)، عند أدونيس، قد تشكلت على أساس منطق القوة لا الحقّ، و«بمبادرة شبه انقلابية»[٧٢]، فإن الأمويين لم يشاؤوا أن تُستكمَل عملية تصحيح القاعدة ببيعة الإمام عليّ بن أبي طالب خليفةً؛ إذ سرعان ما انقضّوا على هذا المسار ليعودوا بالسلطة إلى منطق العصبية، بل إلى منطق الجاهلية، كما يعتقد أدونيس، حيث مبدأ القُرشية والعروبة[٧٣] ـ الحاكمان لمشروعية السلطة الأموية وشرعيتها ـ يقودانها إلى تأسيس الدولة على مخزونٍ

---

(٧٠) لذلك يرى إليها بما هي «مفتاح أول لفهم التاريخ العربي»؛ ذلك أنها «ليست نقطة اللقاء بين الدين والدنيا وحسب، وإنما هي كذلك رمز **لسيادة الدين على الدنيا، ولممارسة هذه السيادة**». انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩ (التشديد من عندي). وانظر أيضاً، وقفةً عميقةً له على مسألة العلاقة بين الدولة والدين، السياسيّ والديني في: ج ٣، ص ١٨٦ ـ ١٩٠.

(٧١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٦.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٧٣) الدولة الأموية قامت، في حسبان أدونيس، على مبدأين هما: «الفكر العروبي القبلي»، في مواجهة الأقوام غير العربية التي أسلمت، و«على ملكية الدولة للإنتاج وأدواته». انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

جاهلي[٧٤]، وحيث العصبية تنْبعث من جديد بكل ما تقترن به من معاني العنف المتولّد من قيم القبيلة[٧٥].

إن الخلافة، بالمعنى الأموي، ليست أكثر من «لاهوت أرضي» و«مؤسسة إلهية»[٧٦]. وهي، في هذا، وفيّة لمعنى الخلافة الأصلي في الإسلام، لكنها مدفوعة ـ في ذلك ـ إلى حدٍّ أقصى. وليس معنى هذا أن «الثورة» العباسية عليها حرَّرَت السياسة والدولة من هذه السطوة الإلهية؛ فهذه لم تستأنف سيرة الدولة الأموية في المماهاة بين السياسيّ والديني فحسب، في تقدير أدونيس، بل زادت عليها بالتغليظ والاشتداد في التعبير عن تلك المماهاة بتوسُّل مبدإ القرابة (الهاشمية) الذي ما كانت دولة الأمويين تملكه، وبالتعبير عن رؤيةٍ ثيوقراطية[٧٧] للسلطة السياسية لا سابق لها. وقد لا يتردد المرء، وهو يقرأ كلام أدونيس هذا في الطابع الثيوقراطي للسلطة في الدولة العباسية، في أن يطرح على موقفه سؤالَيْن: هل كانت فكرة الإمامة، التي دافع عنها أدونيس بقوّة، أقلّ تعبيراً عن المنزع الثيوقراطي من الفكرة العباسية؟ وماذا لو أنّ التحالف استقام أمرُه واستمر بين الهاشميين جميعاً ـ عباسيين وعلويين ـ في نطاق ما عُرِف باسم «الثورة العباسية»، ولم يَجْرِ إقصاء العلويين من السلطة؛ هل كان أدونيس سيُنزل بالعباسيين هذا الحكم القاسي الذي أنزله بهم؟ إنه واحدٌ من أسئلة عدّة يطيب للباحث الموضوعي، المدّعي الموضوعية والتجرُّد من الأهواء، أن يطرحها على فكر أدونيس وأطروحاته، ونترك بعضها للفقرة الثالثة من هذا الفصل.

في المقابل، يندفع الباحث إلى تظهير ما عدَّهُ مظاهر لآلية التحوُّل في الاجتماع العربي الكلاسيكي (= «الوسيط»). يبدأ التحوُّل، في المنظور الأدونيسي، من الصراع على السلطة في خلافة عثمان؛ يستهل القول فيه بتعيين القضايا (الثلاث) التي كشفت عنها مآخذ المعارضة على عثمان، لينتقل بعدها ـ من طريق تحليل طبقي ـ إلى القول

---

(٧٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٧.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٧٧) «قامت الخلافة العباسية على أسس أكثر إغراقاً في ادعاء السلطوية الإلهية من الخلافة الأموية. فهي **ميراث إلهي يرتبط بحق القرابة من النبي**، وهي عودة إلى الكتاب والسنّة، ودعوة إليهما. وقد ألغت هذه الثيوقراطية مبدأ الشورى بشكل نهائي مكملة، بذلك، ما بدأه الأمويون، وفرضت للخليفة ـ السلطان الإلهي أن يورث سلطته، كما يشاء، وليس لأحدٍ أن يعترض، وإنما يتوجب على الجميع أن يبايعوا الوريث أيّاً كان، وأن يطيعوه ويخضعوا لمشيئته. وصار الخليفة يُلقَّب بلقب الإمام، توكيداً للمعنى الإلهي في الخلافة، وأخذ يرتدي بردة النبي، إشارةً إلى **أنه يرثه وينوب عنه**». انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢ (التشديد من عندي).

إن التفاوت الاجتماعي كان في أساس الثورة[٧٨]. ولأن هذه الثورة أُجهِضت، بعد اغتيالِ الإمام عليّ، وقبل ذلك منازعتِهِ الشرعيةَ على إمامة المسلمين من قِبَل معاوية، ما كان لـ «قوى التحوّل» سوى أن تطلق مسلسلاً من الثورات المعارِضة لنظام الحكم الأموي القائم بقوّة السيف. يستفيض أدونيس في الحديث عن تاريخ تلك المعارضات، منذ مقتل الإمام علي[٧٩] (من أبي ذرّ الغفاري، والخوارج[*]، و«ثورة التوابين» حتى ثورة أبي مسلم الخرساني وأبي حمزة الخارجي، مروراً بثورة المختار الثقفي، وصالح بن مسرح التميمي، ومطرف بن المغيرة، وعبد الرحمن بن الأشعث، وزيد بن علي بن الحسين، ويحيى بن زيد بن علي، والحارث بن سريج). ثم لا يلبث أن يركّز القول ـ في المسألة ـ في القرمطية.

القرامطة، عند أدونيس، هم الأعلى تعبيراً عمّا سمّاهُ[٨٠] «عناصر التحول»؛ إذ معهم ستتخذ الحركة الثورية «شكلها التنظيمي الأكمل»[٨١]. ومع اعترافه بأن الحركة القرمطية «متعددة لا تجمعها أسباب واحدة ولا غايات واحدة»، إلّا أنه وجد لها مشتَركات جامعة في[٨٢]: الفصل بين العروبة والإسلام، و«نظرية» خلع السلطان الجائر، وفي عدم حصر الخلافة في قريش. وما كان ليضاهي القرامطة في المكانة، عنده، وفي التعبير عن تيار التحوّل سوى ثورة الزنج. وإذْ يقْطع أدونيس بأن ثورة الزنج «هي، من جهة، ثورةُ عبيدٍ على أسياد، وأنها، من جهة ثانية، وعدٌ بحياة كريمة...، وأنها، من جهة ثالثة، ذات قيادة من طبيعة نبوية»[٨٣]؛ وإذْ يشدّد على أن قائدها (= حمدان قرمط) «مارس شكلاً نموذجياً من المساواة بين أفرادها»[٨٤]، يجنح ـ بالتبعة ـ لتحليلٍ طبقي[٨٥] لتلك «الثورة» التي «كانت، في أساسها، ثورة فقراء مسحوقين على أسياد طغاة ظالمين»[٨٦]. وبالجملة، إذا كانت ثورة القرامطة، في نظر أدونيس[٨٧]، تعبّر عن

---

(٧٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٦.
(٧٩) المصدر نفسه، ج ١.
(*) لا ندري كيف لا يتذكر د. أدونيس أن الخوارج ثاروا، أوّل ما ثاروا، على الإمام عليّ وكفّروه!
(٨٠) المصدر فسه، ج ١، ص ٢٣٦.
(٨١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٤.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٢٤.
(٨٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٧.
(٨٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٠.
(٨٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧١.
(٨٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٧.
(٨٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٥.

بعدٍ غيبي وأرضي، فإن ثورة الزنج تعبّر عن بُعدٍ طبقي. ولكنهما، معاً، يظلّان تعبيراً عن منزِع التحوّل في الاجتماع العربي.

يعترف أدونيس، ضمناً، بأن ظواهر التحوّل في المجتمع، مثل الحركة الثورية (القرمطية والزنجية)، وحركات الزندقة والإلحاد والإباحية، انطوت على الكثير من التطرف، لكنه يعزو ذلك، في المقام الأول، إلى الشروط التي وُلدت فيها تلك الظواهر؛ فهذه الأخيرة، في حسبانه، ليست أكثر من مجرّد ردٍّ فعلٍ على نظامٍ غيرِ إنسانيٍّ سائد في المجتمع العربي(٨٨). لكن أدونيس ينسى، بتبريره هذا، أنه يتحدث عن «تحوُّلٍ» افتراضي ما دامت ظواهرُه محضَ «ردّ فعلٍ» وليست على قاعدةِ رؤيةٍ يَتبرَّر بها القول بالتحوُّل! التحوّل في ظواهر الاجتماع لا يمكن أن يتولَّد من محض ردّ فعل، خاصة حينما يكون ردّ الفعل ذاك من داخل البنية الثقافية ـ الدينية نفسِها: كما يعترف بذلك أدونيس. نعم، نحن لا نجادل في أنّ في الثابت والمتحوّل استنتاجات عدةً تتعلق بالشواهد الدالة على نموّ حركة التحول والإبداع في المجتمع العربي، وأن بعضَها مقنِع(٨٩)، لكنها ـ في عمومها ـ تصطدم بمقدمات يقينية أدونيسية ترى في الدين قاعاً أساساً للثابت والاتّباع، الأمر الذي يصبح معه اشتقاقُ ظواهر التحوّل، في الفكر والاجتماع، وبيانُها مما يتجافى وتلك المقدمات! والحقّ أن هذا التناقض في الرؤية إلى الثابت، واشتقاق ظواهر التحوّل من البنية الثقافية والاجتماعية عينِها المؤسِّسة لذلك الثابت، حَكَمَ الكتاب وأضْعَفَ حجَّته إلّا في الحالات التي جرى فيها كلامُهُ ـ في التحول ـ على تيارات الإبداع في الشعر. وهذا يأخذنا إلى سوْق بعض الملاحظات على رؤية أدونيس إلى المسألة؛ التي اختارها مُدخلاً إلى قراءة تراث الإسلام الثقافي والديني. وقد يَحْسُن بنا، قبل استهلال هذه الفقرة الثالثة (النقدية) من هذا الفصل، أن ننبّه إلى أن الإشكالية التي اختارها أدونيس موضوعاً لاشتغاله في الكتاب (= إشكالية الثابت والمتحوّل) هي، عينُها، الإشكالية النهضوية، المألوفة في التأليف العربي منذ القرن التاسع عشر؛ إشكالية الأصالة والمعاصرة. لكنه تناولها برؤيةٍ حداثية انفصل بها عن الرؤية النهضوية التي حَكَمَتِ الفكر العربي منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين(٩٠).

---

(٨٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٩.

(٨٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٦.

(٩٠) انظر: عبد الإله بلقزيز، **من الإصلاح إلى النهضة**، العرب والحداثة؛ ١، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤).

ثالثاً: ملاحظات نقدية

على الرغم من القيمة الفكرية والنقدية لأطروحات أدونيس، في الثابت والمتحول، ومعدّل الجرأة العالي في تلك الأطروحات، يظل قدرٌ كبير من الشوائب فيها يفرض نفسَه على كل قراءة نقدية تروم إعادة وضعه في سياق تاريخ الدراسات التراثية المعاصر، وتقدير مكانته التي احتلّها في ذلك التاريخ. نسوق، في ما يلي، خمْساً من الملاحظات النقدية على العمل.

١ ـ تتعلق **الأولى** بما يشوب بعض مواقفه من تناقضات ومفارقات تخدش صورة الحداثة في تفكيره، وتطرح الاستفهام عمّا إذا كانت حداثة فعلاً. ينظر أدونيس، مثلاً، إلى خلافة أبي بكر للنبي بوصفها «انقلاباً» عنيفاً ضدّ مبدإ الوراثة (ج ١، ص ٢٩)! يترك كلامُه انطباعاً بأنه مع مبدإ الوراثة، ويتعزز هذا الانطباع كثيراً بمقارنات أدونيس بين النبوّة والإمامة في معرض آخر (ج ٢، ص ٩٧). فهل تستوعب الحداثة، عند أدونيس، فكرة الدفاع عن مبدإ الوراثة في مواجهة مبدإ الاختيار، وما مكانة مقولته في منظومة الديمقراطية اليوم: التي يتبنّاها أدونيس؟! المثال الثاني لتلك التناقضات والمفارقات حديثُه المسهب عن الثورة (= الخارجية، القرمطية) التي «تَعِد بعالمٍ جديد»، في الوقتِ عينِه الذي يصفها فيه بأنها «حركة ضمن الثابت الكامل» (ج ٢، ص ٢٣٧)، أي ضمن الأطر الدينية التي سبق أن قال عنها، في الجزء الأول من كتابه، إنها أطرٌ مقيِّدة للعقل والحرية، وأن الإلحاد والتصوّف حرَّرا الإنسان منها (ج ١، ص ١٤٠)؛ فكيف يستقيم أمرُ هذه «الثورة» ضمن قيودها التي تكبّلها؟

٢ ـ وتتعلق **الثانية** بالإسراف في إطلاق أحكامٍ قطعية على حوادث تاريخية مشدودة (= الأحكام القطعية) إلى مشاعر آنية لا تدخل في باب العلم، الذي من مقتضياته التجرّد من الأهواء. من ذلك، مثلاً، وصفه الثورةَ على الخليفة عثمان بن عفان بأنها «ثورة فقراء مظلومين» (ج ١، ص ١١٧)! ووصفه معاوية بن أبي سفيان بكونه يمثل الراهن (الثبات) وعلي بن أبي طالب بأنه يجسّد التحرر من الراهن (ج ١، ص ١١٧)؛ فالذي تقوله مصادر التاريخ أن الذين ثاروا بعثمان، والذين طعنوا عليه ونقموا، والذين حرّضوا الثائرين، لم يكونوا جميعهم من «الفقراء المظلومين». كان فيهم صحابة كبار، وحتى لا نذكر منهم الإمام عليّ ـ الذي تُصوّرُهُ الرواية الأموية مسؤولاً عن التحريض على قتل الخليفة ـ نكتفي بذكْر مَن تذكرهم المصادر: الزبير بن العوّام وطلحة بن عبد الله، وهُمَا ليسَا في جملة «الفقراء المظلومين». ثم ما معنى الراهن والتحرر من

الراهن عند أودنيس؛ ألم تُجْمع المصادر الشيعية والسنية على أن خطاب معاوية خطابُ الدنيا وخطابَ عليّ خطابُ الدين، فهل يكون خطابُ الدين ما حرّر الناس من خطاب الدنيا؟ هل يستقيم ذلك في عقيدة الحداثة عند أدونيس؟

٣ ـ وتتعلق **الثالثة** بمبالغات وإسقاطات لا تاريخية كثيرة لمفاهيم معاصرة، تنتمي إلى المجتمع الحديث والثقافة الحديثة، في الحديث عن «الحركة الثورية» القرمطية[٩١]، وتصويرِها حركةً ذاتَ أهدافٍ نظيرَ الحركات الثورية الحديثة والمعاصرة، وكلامُه الطوبوي على ما عدَّهُ منزِعاً «اشتراكياً» في مواقف أبي ذرّ الغفاري (ج ١، ص ١٦٦)، وفي حركة القرامطة التي «خلقت أنموذجاً لمجتمعٍ يقوم على العدالة والمساواة في نظامٍ اشتراكي سُمّي بنظام الإلفة، أو نظام الملكيّة الجماعية»[٩٢]. وتبلغ إسقاطاتُه حدّها الأقصى حين حديثه عن المضمون السياسي للحركة «الثورية» بوصفه إحلالاً لمبدإ «المواطنة»، ومحواً للتناقض بين «المواطن» والدولة[٩٣]! وليس يخفى على أدونيس ـ وهو مَن هو في معرفة فكر الحداثة ـ أن فكرة المواطن والمواطنية ليست من تراث العصور القديمة (الوسطى) وإنما من التراث السياسي الحديث، وليس يجوز ـ بالتالي ـ استخدامُها لمقاربة ظواهر اجتماعية وسياسية تنتمي إلى زمن ما قبل الحداثة السياسية.

٤ ـ وتتعلق **الرابعة** بالكمِّ الهائل من مفردات القدح في ـ والتشنيع على ـ العروبة[٩٤] في كتابه من دون سببٍ موجِب، وعلى نحوٍ جدَّد ـ بشكلٍ صارخ ـ مناخ المضاربات الشعوبية في التاريخ الثقافي والسياسي العربي! ولقد اختلط في كلامه القدْحي على العروبة نزعةٌ دينية غيرُ موعىً بها، تُبجِّل الإسلام كرابطة عليا في مقابل رابطة العروبة، مع نزعةٍ انتقاميةٍ من العُبِّية الأموية (= حتى لا نقول الشعوبية)، مع نزعةٍ إنسانية معادية للعنصرية الإثنية، مع بقايا نزعةٍ قومية سورية مناهضةٍ للفكرة القومية العربية الحديثة! والحق أن قدْحَهُ المفرط في العروبة ـ وقد بلغ، أحياناً، حدود التحقير ـ كان فعلاً إيديولوجياً مجانياً، أو شيئاً بهذه المثابة، من مثقفٍ أسْدى للعروبة الثقافية أجلَّ الخِدْمات في الشعر والنقد والفكر، وبادلتْهُ العروبةُ الثقافية تلك اعترافاً

(٩١) أدونيس، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٤؛ ج ٢، ص ٧٣، وج ٣، ص ١٤.

(٩٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٣، وج ٢، ص ٧١.

(٩٣) «كانت الحركة الثورية محاولةً لإزالة التناقض بين المواطن والدولة. ولا تمكن هذه الإزالة إلّا بخلق التوافق بين المدنية (المواطنية) السياسية والانتماء الإنساني». انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٩.

(٩٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٩، وج ٣، ص ٦...

بالمرجعية والألمعية، وكرّسته واحداً من أظهر ألسنتها ورموزها وأمْيزهم في العصر الحديث.

٥ ـ وتتعلق **الخامسة** بمساحة نقده لثقافة الثابت وثقافة الاتباع؛ فهو إذ يعلن أنها الثقافة التي تقوم قواعدها على اليقينيات الدينية، وتَنْحَكِم بتلك اليقينيات، لا يرى من تلك الثقافة إلّا مساحة واحدة منها، هي الثقافة السُّنّيّة حصراً، التي لم يوفّرها في نقده، أما غيرها من المساحات الدينية ـ المذهبية الأخرى ـ مثل الثقافة الشيعية الإمامية (الإثنيْ عشرية والإسماعيلية وتفرّعاتها) ـ فخرجت من نطاق نقده، بل هو أخرجها ـ كليةً ـ من نطاق ثقافة الثبات ليرى فيها تمثيلاً للتحوّل: شأنها في ذلك شأن التصوف، الذي لم يستحق منه نقداً على معارضته للعقل وتجافيه معه، وعلى أدواره المعلومة في تغليب الدينيّ على الدنيويّ، والروحيّ على الماديّ! والحقّ أن في هذه الانتقائية الأدونيسية، في النظر إلى تراث الإسلام، ما يطعن على أطروحة النقد عنده، بل على معنى الحداثة الموجِّه لفكره؛ ذلك أن صلحه مع لحظةٍ من التراث دون أخرى غلّب العواطف على العقل، اللاشعور على الشعور، وصرفَ النقد لقول نصف الحقيقة، أو الوقوف عند منتصف الطريق؛ حيث الموعد يُضْرَب مع حُرمٍ آخر!

الفصل التاسع

في المقاربة التأويلية للتراث
(نصر حامد أبو زيد)

بدأت المقاربة التأويلية الحديثة (= الهيرمينوطيقية) للتراث حديثاً. ويعود الفضل في إطلاقها وتكريسها إلى الباحث المصري الراحل نصر حامد أبو زيد، الذي ألحَّ عليها وألَّف في نطاق دائرتها المنهجية، دراسات عدة منذ مطالع عقد الثمانينيات من القرن العشرين الماضي وإلى صيف العام ٢٠١٠. والتأويل الذي تعتمده التأويليات المعاصرة غير التفسير، فهو أقرب مما يسميه أبو زيد[١] «نظرية التفسير»، وهي غير التفسير التطبيقي للنص. على أن الأهمّ في الهيرمينوطيقا، أو في تأويل النصّ، هو صلة مؤوِّلِهِ به، والشروط المعرفية والتاريخية التي تؤسّس تلك الصلة وتوجّهها. ولكن، بينما كانت الدراسات الهيرمينوطيقية قد انطلقت في الغرب، منذ أواسط القرن السابع عشر، في مجال الدراسات اللاهوتية، للعهدين القديم والحديث، قبل أن تنتقل إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية، وإلى النقد الأدبي، فهي بدأت عربياً في مجال النقد العربي قبل أن يستقر بها المطاف، مع أبي زيد، في مجال دراسات التراث النظري. ومع أن أبا زيد يُصِرّ على تعريف مساهمته في قراءة التراث بأنها محاولة لإضاءة جوانب منه مهملة تتعلق بالنصّ، وبنية الخطاب، والتأويل، باعتماد مناهج الأسلوبية والتحليل الهيرمينوطيقي،

---

(١) نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ط ٧ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣)، ص ١٣.

إلّا أن القارئ في أعماله يلْحظ أنه ذهب إلى أبعد ممّا رامه، وجاوز حدود اختياراته المنهجية المعلنة ليتوسَّل أدوات التحليل التاريخي، والنقد المعرفي، وتاريخ الفكر، على نحوٍ تَقَاطَعَ فيه مشروعُه الدراسي مع آخرين (محمد أركون، محمد عابد الجابري، حسن حنفي، علي أومليل، عبد المجيد الشرفي...)، وإن ظل متفرّداً بطريقته المميَّزة في النظر إلى التراث، والتي لم يشاركه فيها سوى محمد أركون في إعماله التحليل الألسني والسيميائي.

سنحاول، في ما يلي، أن نقرأ المشروع العلمي لنصر حامد أبو زيد من مداخل **أربعة** مترابطة الحلقات والصلات: وظيفة الدرس التراثي وكلّيةُ التراث ومنظوميتُه وتاريخيتُه، النصّ والتأويل، قراءة النصّ القرآني، سلطة النصّ وتهميش العقل.

أولاً: التراث، المنظومة والتاريخ

ما الذي يدعو باحثاً معاصراً مختصّاً في علوم اللغة والبلاغة، ومتشبعاً بالمناهج السيميوطيقية والهيرمينوطيقية، مثل نصر حامد أبو زيد، إلى الانشغال الشديد بقضايا التراث؟

ربّما يجيب البعض بالقول: إن اهتمامه باللغة والبلاغة والتأويل يبرّر تفرّغه العلمي لدراسة التراث العربي، كما برَّر لعبد الفتاح كيليطو وجابر عصفور، قبله، أن ينشغلا بذلك التراث في وجوهه الحِكَائية والبلاغية. والجواب هذا صحيح، لكنه غيرُ كاف لتفسير المسألة؛ فأبو زيد ما اكتفى بدراسة مجال تخصُّصه، مثل كيليطو، أو عصفور، أو محمد مفتاح، أو سعيد يقطين... إلخ، وإنما مدَّ خطَّ انشغاله إلى ما يقع خارج نطاق تخصُّصه الأصل من ميادين. صحيح أنه أنجز دراسات علمية لافتة في قضايا المجاز(٢)، وفي نظرية النَّظم عند عبد القاهر الجرجاني(٣)، والتأويل في نحو سيبويه(٤)، وفي غير ذلك مما يقع في نطاق علوم اللغة والبلاغة، غير أنه كتب، في الوقت عينه، في قضايا أخرى كالتأويل والعقل والنقل متناولاً إياها في علم الكلام (= المعتزلة)، وأصول الفقه(= الشافعي)، والفلسفة (= ابن رشد)، والتصوف (= الغزالي، ابن عربي). والمستفاد من هذا أن سؤال

(٢) انظر: نصر حامد أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ط ٤ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ١٧٣ ـ ٢١٢.
(٣) أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص ١٢١ ـ ١٨٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٥ ـ ٢٢٣.

التراث عنده فاض عن حدِّ السؤال المهني ـ التخصّصي ليشغل المساحة الأوسع للثقافة والمجتمع والمستقبل. وهذه ملاحظَة قدْ لا تُدْرَكُ أبعادها إلّا متى أخذنا في الحسبان أن نصراً لم يكن مجرَّد باحث أكاديمي رصين ومحترم، في مجاله العلمي، وإنما كان مثقفاً بالمعنى السارتري للعبارة، وكان سؤال الواقع: الحاضر والمستقبل، يلحُّ عليه ويرسم للكتابة عنده أفقها وخريطة طريقها.

ليس للعودة إلى التراث، والاحتفال الفكري والمنهجي بقضاياه، علاقة بهوىً معرفيّ ما عند أبي زيد، على مثال الرغبة التي تَحْمل كثيرين على توسُّل التراث حقْلَ اختبار للمناهج الحديثة، وإنما هي تتصل بوعيٍ حادّ لديه بأن التراث يفرض نفسه، موضوعيّاً، على العقل العربي المعاصر لأنه يفرض نفسه على الواقع العربي كحقيقة متجدّدة. إن الحداثة، في ما يرى، لم تَطَل غير السطح، أما مجتمعاتنا وبُنَانا السياسية والثقافية فظلت تقليدية تعيد إنتاج نفسها وكأنها سادرة في زمانها الماضي الذي منه انحدرت. وإذا كانت الهزيمة (= هزيمة العام ١٩٦٧)، في نظر أبي زيد، كشفت عن استمرارية هذه البنية التقليدية في المجتمعات العربية(٥)، وعن استمرارية وعي تقليديّ يديرها متواصلاً مع ماضيه، فإن «هذه العودة الملحة إلى الماضي [= تصبح] عودة ضرورية بسبب البنية التقليدية لمجتمعاتنا وثقافتنا»(٦). وليس من وظائف هذه العودة ترديد ما قاله السلف، بل تجديده أو تجديد النظر إليه، لأن «ما ليس تجديداً في مجال الفكر فهو «ترديد» وتكرار لما سبق قوله»، والحال إنه «ليس هذا الترديد من الفكر في شيء»(٧). بل إن ما تحتاجه مجتمعاتنا أكثر من مجرّد التجديد، تحتاج إلى «تثوير» فكري(٨)، يغير نظام التفكير ومنطلقاته.

لا يوجد في هذه الدعوة، إلى تجديد الفكر وتنويره، ما يتجاهل دعْواتٍ سابقةً مشابهة انطلقت منذ القرن التاسع عشر، وعبّر عنها مفكرون عرب كُثر بأشكال متباينة أو متشابهة، وفي مجالات من القول مختلفة، لكنها في اعترافها بسوابقها، لا تتردّد في نقد ما رأت فيه وجوه قصورٍ فيها. ولقد كرّس أبو زيد صفحات عدّة لقراءة رؤية نهضويين

(٥) هي عينُها الفكرة التأسيسية في نقد عبد الله العروي. انظر رأينا في نقد كلٍّ منهما للظاهرة في: عبد الإله بلقزيز، من **النهضة إلى الحداثة**، العرب والحداثة؛ ٢، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١).

(٦) نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأول**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٢٣١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

وتنويرين عرب، مثل محمد عبده وطه حسين وزكي نجيب محمود، إلى التراث العربي الإسلامي الكلاسيكي، ووجَّه نقداً حادّاً للنزعة التوفيقية التي حكمت فكرهم، ومنعته من التسلّح بالروح النقدي واللجوء، بدلاً من ذلك، إلى الجمع بين المتناقضات جمعاً تلفيقياً، على نحو جَمْعِ محمد عبده بين «عدل» المعتزلة و«توحيد» الأشاعرة، وجَمْعِ طه حسين بين منهج الشك الديكارتي ومنهج علماء الحديث في نقد الرواية، وجَمْع زكي نجيب محمود وحسن حنفي بين الأصالة والمعاصرة[9]. وقد قاده ذلك النقد الحازم لتلفيقية خطاب التنوير إلى الاستنتاج أن «خطاب التنوير فشل في إحداث التنوير»[10]، لأنه كان متردّداً في النقد، وكان مفتقراً إلى الجرأة على ما يحتاج إلى نقدٍ من مسائل مثل التراث الديني؛ الذي واجهه بعقل تبريري، وكان في جملة الأسباب التي حولت هذا التراث (الديني) إلى «منطقة «محرّمة» تتأبّى على آليات التحليل العلمي»[11]. وعلى ذلك، يرى في نقده خطابَ التنوير فعْلَ استئنافٍ له لا فعْلَ هدم ومَحْو، فعْلَ سعْيٍ إلى تسليط الضوء على ما تُجُوهِلَ وأُعْرِض عنه من موضوعات قَصْد إعادتها إلى حقل التفكير والبحث وإلقاء ضوء العقل[12] عليها.

تشبه هذه الفكرة ما كان ذهب إليه محمد أركون، في نقده الفكر الإسلامي والغربي ومناهجهما[*]، من دفاعٍ عن الحاجة إلى اقتحام العقل النقدي للمناطق المهملة والمنسية من التراث، المحظورة على التفكير والمساءلة، بسبب تدخل السلطة السياسية والدينية وتحديدها مجال المسموح التفكير فيه ومجال الممنوع التفكير فيه، أو بسبب استبطان الباحثين فكرة المنع وممارسة رقابة ذاتية على التفكير: ليس خشيةً من السلطة فحسب، بل وتملقاً للجمهور أيضاً. ولكن بينما يوسّع أركون دائرة المنطقة المحرّمة، التي ينبغي اقتحامها علميّاً ونقديّاً، فيستدخل في نطاقها الشفويَّ والهامشيّ وجملة ما يقع في دائرة الثقافة الشعبية، يكاد نصر حامد أبو زيد أن يحصر «مغامرته» العلمية في نقد التراث الديني المكتوب، وفي إعادة النظر فيه «من خلال منظور علاقة المفسِّر بالنصّ»[13]. وقد اقتضاه

---

(٩) أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص ٢٦ ـ ٦٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤١.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٢) إن نقد خطاب التنوير عنده «يستهدف تجاوزه لتأسيس خطاب تنويري لا يتجاهل الأسئلة المكبوتة والمحرّمة/ خطاب لا يخشى المغامرة، فينقل تلك الأسئلة من مستوى الكبت والتحريم إلى مستوى الإفصاح والعلن، نازعاً قناع التحريم ومسلطاً عليها ضوء العقل». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧.

(*) انظر الفصل الخاص بمحمد أركون في القسم الخامس من هذا الكتاب.

(١٣) نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي**، ط ٦ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص ١١.

ذلك البدءَ من البداية: من قراءة النصّ القرآني، بما هو نصّ مؤسِّس لثقافة الإسلام، من زوايا منهجية جديدة تلقي الضوء على ما غيّبه التفسير الكلاسيكي من مستويات وأدوات في الخطاب القرآني/ وتعيد النظر في يقينيات فكرية متوارثة عن معاني النصّ من طريق إعادة قراءته في تاريخيته ـ المغيَّبة في متون التفسير ـ وفي مقاصده التي لا سبيل إلى فهم أحكامه إلّا في ضوئها.

لماذا الانصراف إلى التراث الديني تحديداً؟

لأن التراث اقترن، في الذهنية العامة، بالدين والفكر الديني (الإسلامي)[14]. وبسبب اختزاله في الدين، وتحويله إلى هويّة، أصبح التفكير فيه يفرض نفسه موضوعيّاً على الباحث في التراث.لكن لهذا الاقتران بين التراث والدين أسباباً تاريخية، في نظر أبي زيد، وأهمّها سيادة سلطة النصّ[15] في الفكر الإسلامي، والنظر إلى الدين بوصفه سلطة شمولية تتناول مناحي الوجود كافة. وكان لتلك السيادة تبعاتٍ رَصَدَ الباحث وجوهها المختلفة ـ وستكون لنا وقفة معها في هذا الفصل ـ وكَشَفَ عن آثارها العميقة في إخراج التراث من حيّز النظر العقلي: في الماضي كما في الحاضر. ومع أن أبا زيد لا يجادل كثيراً في أن هذا الاقتران معطىً تاريخيٌّ، إلّا أنه يجادل في حسبان كلّ ما هو تراث ديناً أو في حكم الدين، لأن النظر إليه، بعين المماهاة هذه، هو ما يجعل التفكير فيه محرَّماً أو متهيّباً النقدَ رؤيةً ومنهجاً، على نحو ما هي عليه حال العلاقة به عند السواد الأعظم من الباحثين المسلمين!

*

«إنّ «التراث» ليس معطىً واحداً، بل هو اتجاهات وتيارات عبّرت عن مواقف وقوى اجتماعية وعن إيديولوجيات ورؤى مختلفة»[16]. على هذه القاعدة يبني أبو زيد رؤيته إلى التراث، وهي تعني لديه أن التعدّد والتنوع سمةٌ رئيسَة في تكوين الموروث الثقافي تجد أسبابها في **عامليْن** مترابطين: اختلاف المصالح بين القوى المعبِّرة عنه، واختلاف الرؤى والأفكار ومناهج النظر إلى الظواهر. وقد تبدو القاعدة هذه بديهية؛ فالمعتزلة ليسوا الأشاعرة، والفقهاء غير الفلاسفة أو المتصوفة، ومدرسة الحديث في

(١٤) أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص ١٣.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(١٦) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ط ٦ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٦.

الفقه غير مدرسة الرأي، والشيعة غير السنَّة في مسألة الإمامة، والأفكار التي قيلت في القرنين الثاني والثالث للهجرة غير التي قيلت في القرن الخامس لاختلاف الظروف والأسباب... إلخ. غير أن وراء هذه البداهة حقيقة أخرى مرادفة وموازية هي أن هذا التراث، المتعدّد والمتنوّع، تنتظمه وحدة داخلية تخترق حدوده المجالية والمعرفية، وتشكل منه **كلّيةً منظوميةً** لا تقبل القسمةَ والعزْل؛ فالتراث المنقسم إلى فقهٍ وأصول فقه وكلامٍ وتفسيرٍ ونحوٍ وبلاغةٍ وفلسفةٍ وتصوّف...، تسري بين مجالاته المتعددة هذه صلات وتأثيرات متبادلة، تجعل منه منظومة فكرية واحدة، وتجعل من هذه المجالات تجليات فرعيةً لها، لا جُزُراً معزولة عن بعضها البعض، إذْ «لم يكن سِيبويه ـ مثلاً ـ وهو يضع البناء النظري والقوانين الكلية للغة العربية معزولاً عن انجازات الفقهاء والقراء والمحدّثين والمتكلمين. وبالمثل لم يكن عبد القاهر الجرجاني، ومن سبقه وتلاه من البلاغيين، يمارسون نشاطهم الفكري في مجال البلاغة خارج إطار علم الكلام وأصول الفقه، ناهيك بعلوم النقد والنحو. ومن قبيل تحصيل الحاصل، اليوم، أن نقول إن علوم النقد والبلاغة لم تنعزل، لحظةً واحدة، عن العلوم الدينية من كلام وفقه وتفسير»[١٧]. وعلى ذلك، لن يكون في وسع أيّ قراءة للتراث أن تتحرى الدقة والموضوعية والشمول إنْ هي لم تأخذ، من ضمن أولياتها، مبدأ المنظومية الحاكم للتراث؛ فالعكوف على ميدانٍ واحد، والانغلاق فيه، مدعاة إلى رؤية مبتسرة إلى المادة المدروسة.

تقارب هذه الرؤية إلى منظومة التراث القولَ بالإيبيستيمي المعرفي الإسلامي عند أركون، أو بالنظام المعرفي (البياني أو البرهاني أو العرفاني) عند الجابري، لكنها لم تَخُض في ذلك مكتفية بالتشديد على الروابط والعلاقات التفاعلية بين أجزاء التراث أو أنساقه الفرعية، لأن المقاربة التي اعتمدتها مختلفة عن تلك التي اعتمدها أركون والجابري، وأرادا بها نقد العقل، والكشف عن **نُظُم المعرفة** التي تؤسس الثقافة العربية الإسلامية؛ كما سنقف على ذلك في القسم القادم من هذا الكتاب. لكن التقاطع بين فكرته هذه وأطروحتيهما يقع عند القول بمنظومية التراث وترابط أجزائه أو علومه. ولعلها تبلورت عنده بتأثيرٍ من أعمالهما، أو لعلها تكون مما أقنعه بها عملُهُ على علوم اللغة والبلاغة واكتشافُه الصلات بينها وبين العلوم الشرعية الأخرى.

وإذا كان أبو زيد انشغل، أكثر ما انشغل، بقراءة النصّ القرآني بأدوات التأويليات الحديثة والمعاصرة، فإنه فَعَلَ الشيء نفسه بالنسبة إلى علم الكلام، وعلم أصول

---

(١٧) أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ٥.

الفقه، والتفسير، وعلوم القرآن، والتصوف. وهكذا تعامل جملةً مع ما أسماه «النصّ الإسلامي»، باعتباره كليةً غيرَ قابلة للتبعيض، ولم ينزلق إلى إعادة إنتاج قسمته التقليدية إلى علوم فرعية مختصة بقضايا منظوراً إليها في استقلالها عن بعضها[١٨]. وهو نَجَح، إلى حدّ بعيد، في بيان كلّيةِ ذلك النصّ من طريق بيان الصلات الترابطية بين البلاغة وعلم الكلام، بين الكلام الشعري وتصوّف بن عربي، بين اللغة وفقه الشافعي، بين أصول الفقه وعلم الكلام...ألخ. لكن هذا الوعي للبنية الكلية والمنظومية للتراث، عنده، لم يَجعله يَذْهَل لحظةً عن حقيقة تاريخيته كتراث، أي لم يَقُدْهُ إلى رؤية بنيوية جامدة تَضِيعُ فيها الصلة بين معطيات التراث، الدينية والفكرية، وشروطها التاريخية التي أنتجتها.

*

على منوال محمد أركون، يشدّد نصر حامد أبو زيد على وجوب قراءة النصّ القرآني في تاريخيته، أي في اتصال التنزيل بالمكان والزمان والحدث، وفي علاقة الأحكام القرآنية بالحالات المتغيرة التي وردتْ فيها. والباحثان معاً هما أكثر مَنْ ألحّ على فكرة تاريخية النصّ القرآني في الفكر العربي المعاصر، وفي ميدان الدراسات القرآنية بخاصة، ومواجهة تقليدِ غلّاب وسائد يَعْزل نصّ القرآن عن ظروف التنزيل، ويرى في ذلك العزل التعبيرَ الأمين عن فكرة تعالي النصّ وأحكامه المطلقة المناسبة لكل مكان وزمان. ومع أن تراث الإسلام زاخر بالمواقف التي وقفها كلاميون ومفسِّرون كثر، وجافوا فيها هذه النظرة غير التاريخية ـ النصّية والأشعرية ـ إلى القرآن، إلّا أن الرؤية المسيطرة إلى المسألة تتمسك بالمأثور التقليدي، ولا تكتفي ـ مثلاً ـ بتجاهل رأي المعتزلة في الموضوع (= خلق القرآن) فقط، بل تزيد على ذلك ـ أيضاً ـ بتجاهل علوم القرآن، ومنها علم «أسباب النزول»، والناسخ والمنسوخ... إلخ. وأبو زيد، مثل محمد أركون أو حسن حنفي، لا يعيد إحياء أفكار المعتزلة في المسألة، ولا حتى آراء الزركشي والسيوطي في قضايا العلاقة بين الأحكام الشرعية وأسبابها، وإنما يكتفي بالبناء على نتائجها العلمية لتأسيس رؤية تاريخية جديدة إلى النصّ، وحتى من دون اعتماد أطروحات مستشرقين مختصين في الدراسات القرآنية مثل نولدكه، وشوفاليه، وبلاشير، وسواهم ممن اعتمد محمد أركون أعمالهم وإنْ لم يتوقف عند حدودها.

---

(١٨) «تحاول القراءة الجديدة، بمنهجياتها المعاصرة، أن تتناول النصّ الإسلامي في كليته، ذلك النصّ الذي جزأته العلوم الدينية في التراث الإسلامي فانشغل «علم الأصول» بالأحكام والتشريعات، وانشغل «علم الكلام» بالعقيدة، وانشغل «التصوف» بالأخلاق، وانشغلت باقي العلوم كل بجانب من الجوانب». انظر: أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، ص ٢٠٣.

إن القاعدة التي يعتمدها أبو زيد معروفة على نطاق واسع، وهي أن القرآن «نزل مستجيباً لحاجات الواقع وحركته المتطورة خلال فترة زادت على العشرين عاماً»[١٩]. ومن يُحاجّ في هذه القاعدة ينسى، في نظر أبي زيد، أن التفرقة الشائعة بين المكّيّ والمدنيّ في آيِ القرآن ليست تفرقة بين مكانين، نزل فيهما النصّ، وإنما هي «تفرقة بين مرحلتين»، وأنه «ليس لذلك من دلالة سوى أن النصّ ثمرة للتفاعل مع الواقع الحيّ التاريخي».[٢٠].

سنرجئ الحديث في هذه المسألة إلى حين، وإنما يعنينا منها، في هذا المقام، أن أبا زيد، الذي يشدّد على مسألةٍ كبيرة مثل تاريخية القرآن، لا يصعب عليه أن يقول بمثلها عن التراث الفكري العربي الإسلامي؛ فالتراث هذا تاريخيٌّ بامتياز، أي مرتبط بشروطه الموضوعية، السياسية والاجتماعية والمعرفية، التي أنتجته ورسمت خطوط الصراع بين لحْظاته وتياراته ووزّعَتْه إلى اتجاهات. إن رفض النظر إلى تراث الإسلام الفكري، بمقتضى هذه القاعدة، يفضي إلى نتيجتين مترابطتين بالغتَي الأثر السلبي على صعيد وعيه كتراث: إساءة قراءة مضمونه ودلالاته، ثم التعالي به عن البشريِّ والنسبيّ وإدخاله في نطاق الدين. إن ظاهرةً مثل سيادة الاعتزال، في مرحلة من العهد العباسي، وسيادة الأشعرية في مرحلة أخرى، لا تَقْبل الفهم إلّا بربطها بالظروف التي هيأت لتلك السيادة، ومنها موقف السلطة الحاسم إلى جانب هذه الفرقة أو تلك[٢١]؛ والصراع الفكري بين أهل الرأي وأهل الحديث ليس محض صراع معرفي، بل هو صراع إيديولوجي[٢٢]؛ وحرب أبي حامد الغزالي على الباطنية ليست حرباً فكرية لنصرة العقيدة، وإنما هي حرب سياسية على الإسماعلية المؤيّدة للخليفة الفاطمي المستنصر بالله ضد الخليفة العباسي المستظهر بالله[٢٣]، وأشعرية الغزالي لا تنفصل عن علاقته بالسلطة كما لا تنفصل صوفيته عن علاقته بالجمهور[٢٤]؛ وإلى ذلك فإن اندفاع الغزالي إلى «تقديس» منصب الخلافة والخليفة، واستعارة أوصاف الشيعة للإمام، إنما كان مرتبطاً بحاجات

(١٩) أبو زيد، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي**، ص ١٦.

(٢٠) أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ص ٧٥.

(٢١) أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص ٨ ـ ٩ و٣٤.

(٢٢) نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦)، ص ٩٨.

(٢٣) «إن تصدّي الغزالي لمناهضة فكر الباطنية لم يكن موقفاً فكرياً بقدر ما كان إسهاماً سياسيّاً للدفاع عن حق الخليفة العباسي في الإمامة، والذّبّ عن استقرار الوضع السياسي الذي كان يهدده «التطرف» الشيعي» انظر: أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، ص ٣٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

سياسية، منها تأسيس المشروعية الدينية للخليفة السنيّ(٢٥)، وليس تأثراً بفقه الإمامة الشيعي. ويمكننا أن نسرد أمثلة عدّة، من كتابات أبي زيد، للتدليل على أن فهم تاريخية الفكر شرطٌ لفهم ذلك الفكر، وأن إسقاط تاريخيته من الحسبان إغلاق له على معنىً مطلق لا يستقيم خارج شروطه التي أنجبته.

النتيجة الثانية، لإهدار تاريخية الفكر، هي التعالي بهذا الفكر عن شرطه الزماني والمكاني والبشري، وتحويله إلى تعاليم وحُرم لا تقْبل المساس بها أو إعادة فحصها. يقول أبو زيد في هذا المعنى(٢٦): «إنّ للأفكار تاريخاً، وحين يتم طمس هذا التاريخ تتحول تلك الأفكار إلى «عقائد»، فيدخل في مجال «الدين» ما ليس منه، ويصبح الاجتهاد البشري ذو الطابع الإيديولوجي نصوصاً مقدسة». هكذا يتحوّل النسبيُّ إلى مطلق، والبشري إلى إلهي، والنقد إلى كفر بوّاح! و«كثيرة في تاريخ ثقافتنا العربية الإسلامية هي الأفكار التي أنتجتها عقول بشرية، ولكنها تحوّلت، بفضل التكرار والترديد، الذي من شأنه أن يخفي غيرها من الأفكار، ولو بالتشويه، إلى «عقائد» لا يمكن المساس بها»(٢٧). ومَن ذا الذي يستطيع، اليوم، الطعن على كتب الصحاح، وعلى صحيحَي البخاري ومسلم خاصة، أو على عقيدة الأشعري، أو على فقه الأئمة الأربعة، من دون أن يعرِّض نفسه للاتهام في دينه؟ فلقد تحوّلت مُتُون هؤلاء وكتبهم إلى نصوص مقدسة يَأْثم مَن يجادل فيها ولو باسم الدين!

ثانياً: النصّ والتأويل

يشبه عنوان هذه الفقرة عنوان كتاب من كتب أبي زيد، بل نحن واجدون أن أكثر عناوين كتبه يتضمن مفردةً من مفرداته الثلاث الأكثر شيوعاً في كتاباته: التأويل، القراءة، النصّ. ويَرُدُّ ذلك إلى نوع مقارباته للتراث، بل إلى نوع المشروع الدراسي ـ المنهجي الذي انتدب نفسه لإنجازه، أو لإنجاز الممكن منه واقتراحه على ميدان البحث في

---

(٢٥) «إذا كان الباطنية يقيمون مشروعية أئمتهم على «نصّ» من النبي عليه السلام، فإن الغزالي يقيم مشروعية إمامة المستظهر بالله على «الاختيار» المباشر من الله عزّ وجل»! وهكذا «كانت تقاليد تنصيب الأئمة في الدولتين الأموية والعباسية وراثة، وهي لا تختلف كثيراً عن وراثة الإمامة في البيت النبوي عند الشيعة. الفارق بين الشيعة والسنة هو حرص الشيعة على ربط قضية الإمامة بسلطة أعلى هي السلطة الإلهية، وذلك من خلال القول إن الإمامة بالنصّ. وهذه السلطة العليا هي ما كانت تحتاجه دولة السنة في صراعها السياسي ضد خصومها الإسماعلية». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٨، وأبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص ٥٩.

(٢٦) أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ص ١٢.

(٢٧) أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، ص ١٩.

التراث العربي الإسلامي: **القراءة التأويلية للنص التراثي**. وليس من شك في أن أبا زيد مَلَكَ العُدَّة المنهجية التي تسمح له بأن يخوض غمار هذه القراءة مستفيداً من تجربته الأدبية والنقدية، ومن معرفته العميقة لعلوم اللغة والبلاغة، لكنه امتلك ـ أيضاً ـ ما يكفيه من المعرفة بتراث الإسلام الفكري، خاصة في علم الكلام والتصوف، بحيث لم تَأْتِ مقاربتُه التأويلية إنزالاً منهجيّاً على نصٍّ تراثي من باب التمرين والتجريب.

يجادل نصر حامد أبو زيد في شرعية التفرقة الاصطلاحية بين التفسير والتأويل، القائمة على الزعم بموضوعية الأول وذاتية الثاني؛ فالتفسير، عند من يميزونه من التأويل، ينطوي على ميزة تجاوُز المفسِّر إطارَهُ التاريخي ووضْع نفسه موضع المعاصرين للنصّ، وفهمهم له في ظروفهم التاريخية واللغوية، ومن هنا موضوعيته. بينما يظل التأويل، في زعمهم، محكوماً بظروف المؤوِّل، و ـ بالتالي ـ بعيداً عن معنى النصّ كما فهمه معاصروه[٢٨]. غير أن هذه التفرقة ترتِّب، في ما يرى أبو زيد، القول بأن تفسير الجِيل الأول من الصحابة هو أصوب تفسير ينبغي الاعتصام به، وأن المعرفة بالدين تقف عندهم[٢٩]. وإذْ يقف أبو زيد بالنقد أمام هذه الفكرة، ويكشف عما فيها من تناقض منطقي، ينتهي إلى ملاحظة أن «الاعتماد على تفسير السلف من الصحابة والتابعين لا يخلو، عند أصحاب هذا التصور، من موقف اختياري يعتمد على **الترجيح بين الآراء**. هذا الاختيار القائم على الترجيح **يعكس بدوره موقفاً تأويلياً** نابعاً من موقف المفسِّر، وهموم عصره، وإطاره الفكري والثقافي»[٣٠]؛ وهذه جميعُها ممّا لا يمكن لأي مفسّر أن يدّعي التجرّد من تأثيراتها. وهكذا فالمفرقون بين التفسير والتأويل يعجزون عن بناء التفريق على أسس واضحة، وينسون أن التفسير ليس شيئاً آخر غير التأويل.

وإذْ يشدّد أبو زيد على حقيقة أن هذه التفرقة الاصطلاحية متأخرة، ولم تكن سائدة في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، بدليل أن الطبري سمَّى تفسيره «**جامع البيان عن تأويل آي القرآن**»، يذهب إلى الدفاع عن فكرةِ المطابَقَةِ بين معنيَيْهما «على أساسٍ من الإيمان بأن المفسِّر ـ في علاقته بالنصّ ـ لا يستطيع تجاهُل البعد التاريخي الذي يفصله عن زمن النصّ، ولا يستطيع من ثمّ أن يُحِلّ نفسه في الماضي وصولاً إلى موضوعية مطلقة في فهم النصّ»[٣١]. وهكذا فالتفسير تأويل، وهو محكوم بظروفِ مَن يقوم به،

(٢٨) أبو زيد، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي**، ص ١١ ـ ١٢.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢ (التشديد من عندي).
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٣.

بما في ذلك معطيات اللغة التي تتبدّل من عصر لعصر. على أن الأهم من هذا الجدل، حول حدود الاتصال والتمايز بين التفسير والتأويل، (هي) الإمكانيات الكبيرة التي يقدّمها التأويل لدراسة التراث. ويسوق أبو زيد الفلسفة الإسلامية مثالاً لما يمكن أن يقدمه التأويل من إمكانيات لفهمها وإدراك نصابها في الثقافة العربية الإسلامية، وخاصة في ضوء ما تعرّضت له من أحكام قاسية، من المستشرقين ومن المسلمين على السواء، بعدم أصالتها. وهو يرى أن منظوراً تأويلياً يشتغل على المثلث الذي كوَّن مضمون هذه الفلسفة (الواقع التاريخي والاجتماعي، النصّ الديني، الفلسفة اليونانية)، يمكنه أن يُخْرِج التفكير فيها من ثنائيات عقيمة (الأصيل/ الدخيل، النقل/ العقل... إلخ)[٣٢]، إلى حيث يمكن إدراك الترابط الجدلي الذي صنع الخطاب الفلسفي الإسلامي.

إن النصّ، أيّ نصّ، لا يقول نفسَه بنفسه، وإنما هو يكتسب معناهُ من طريق التأويل؛ هذا ما يفيدنا به الدرس الهيرمينوطيقي المعاصر الذي يفي له أبو زيد وفاءً ملحوظاً. إن المثال الكلاسيكي لهذه الفكرة في تراثنا، ولكن: المثال الرائع، هو إجابة الإمام علي بن أبي طالب مقولة الخوارج الاعتراضية («لا حكم إلّا لله») بأن «القرآن بين دفتيْ المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال»، وهو ما يعني، عند أبي زيد، أن «عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدّد الدلالة ويصوغ المعنى»[٣٣]. ليس من معرفةٍ، إذن، إلّا بتوسُّط شبكةٍ تأويلية هي التي تتجسد فيها العلاقة بين المتلقي والنصّ، وبين الدارس والنصّ. ويقع في صلب علاقة التلقي والفهم، هذه، التفكير في صلة النصّ بمؤلفه، وصلة النصّ والمؤلّف بالواقع. ولقد حاول أبو زيد أن يميط اللثام عن أسئلة هذه العلاقة/ العلاقات في الدراسات الهيرمينوطيقية الحديثة والمعاصرة، التي استعرضها في نص لافت[٣٤]؛ من خلال الإطلالة على تحوّلات التفكير فيها في الفكر الإنساني المعاصر، وعلى وجوه التشابه والتمايز بين تأويلية شليرماخر، ومركزية مسألة اللغة كوسيط بين المؤلف والمتلقي؛ وتأويلية ديلثي، ومركزية التجربة الذاتية فيها كأساس للمعرفة؛ وتأويلية هيدغر، القائمة على حسبان اللغة تجلياً وجودياً للعالم لا مجرّد وسيط؛ وتأويلية غادمير، المبنية على فكرة أن التلقي مُشَارَكَة في النصّ من خلال فهم الوجود الذي يفصح عنه النصّ، ومن خلال فهم الذات بواسطة فهم النصّ؛ وتأويلية بول ريكور، المعتمدة على توسّل الرمز وحلّ شفرته وعلى فرضية استقلال

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣٣) أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ص ١٦.

(٣٤) «الهيرمينوطيقيا ومعضلة تفسير النص»؛ في: أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص ١٣ ـ ٤٩.

المعنى في النصّ... إلخ. وإذ يستعرض المسألة في نطاقاتها النظرية، يتحاشى الانحياز إلى مقالةٍ بعينها من مقالات الهيرمينوطيقيين تاركاً لنفسه حرية الانفتاح عليها جميعها.

*

يقترن النصّ بالتأويل، فهو موضوعه الذي عليه يشتغل وفيه يُعْمِل أدواته. غير أن للمسألة، في تاريخنا الثقافي، وضعاً اعتبارياً خاصّاً يرتفع فيه النصّ عن حدوده كمعطىً قولي أو مكتوب قابل للقراءة؛ إِذِ النصُّ في ثقافتنا ليس مجرَّد موضوع، وإنما هو **سلطة معرفية** مستمرة إلى حدودٍ تمنع فيها النظرَ إليها بوصفها موضوعاً للقراءة أو الدرس، إلّا إنْ تَكُنِ القراءةُ تلك لغرض الفهم، أو ـ للدقة ـ أَخْذِ العلم بمعطيات النصّ وحقائقه. حين يكون النصُّ سلطة معرفية نافذة، أو شيئاً بهذه المثابة، تكون الثقافة التي ينتمي إليها ثقافةً نصّية حُكْماً. ولم يجانب أبو زيد الصواب حين كتب[٣٥]: «ليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها **حضارة «النصّ»**، بمعنى أنها حضارة أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز «النصّ»فيه». وإذا صحَّ أنها كذلك، فهي **حضارة التأويل** في الوقت عينه بحسبان التأويل «الوجه الآخر للنصّ»[٣٦]. وإذا أمكن القول إن تاريخ الفكر العربي الإسلامي تاريخ صراع بين نصوص يُغالبُ بعضُها بعضاً، للظفر بالسيادة والسيطرة، جاز معه القول إنه ـ بالتَّبِعَة ـ تاريخ صراع بين تأويلات تتحول، هي نفسُها، إلى نصوص تمارس تلك السلطة المعرفية التي قد تكون ـ بل هي غالباً ما تكون ـ محمولة على سلطة سياسية تفرضها وتوفّر لها، أو لبعضها، شروط الغلبة والفشوّ في الاجتماع والثقافة. وتلك مسألة أخرى نرجئ الحديث فيها إلى حين.

على أن سلطان النصّ متفاوت المراتب والفاعلية، أو النفوذية في ثقافتنا؛ فسلطان النصّ الفقهي أعلى من سلطان النصّ الكلامي، وسلطان النصّ الكلامي أعلى من سلطان النصّ الصوفي، وسلطان هذه جميعها أعلى من سلطان النصّ الفلسفي أو الأدبي... إلخ. غير أن سلطان النصّ الديني (القرآن والسنة)، على نحو ما حدّده الشافعي، أعلى من سلطان أي نصّ؛ إذ هو سلطان النصّ المؤسِّس الذي منه تتولد النصّوص الثانوية[٣٧].

---

(٣٥) أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ص ٩ (التشديد من عندي).

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٣٧) «في مجال علم «تحليل الخطاب»... ثمة تفرقة في النصوص بين «النصّ الأصلي» و«النصّ الثانوي»؛ النصّ الأصلي، في حالة التراث الإسلامي، وهو «القرآن الكريم»، باعتباره «النصّ» الذي يمثل الواقعة الأولى في منظومة نَبَعَت منه وتراكمت حوله، والنصوص الثانوية تبدأ بالنصّ الثاني، وهو نصّ السنّة النبوية الشريفة؛ إذ هي =

وفي ثقافة يحتل فيها النصّ الديني مكانة المركز، مثل الثقافة العربية الإسلامية، «يعدّ الكشف عن مفهوم النصّ، **كشفاً عن آليات إنتاج المعرفة**: بما أن النصّ الديني صار النصّ المولّد لكلّ ـ أو لمعظم ـ أنماط النصوص التي تختزنها الذاكرة/ الثقافة»[٣٨].

ما **النصّ**؛ ما معناه في موروثنا وفي الفكر الحديث؟

يقف نصر حامد أبو زيد على معنى النصّ في مجاله التداوليّ الأصلي فيكتب[٣٩]: «إن الدلالة المركزية الأساسية للدال «نصّ» هي **الظهور والانكشاف**»، ولا ينسى أن يؤكد على أن هذه الدلالة هي عينُها اليوم المتداولة في الاستخدام اللغوي[٤٠]، حيث يرادف النصّ الوضوحَ، وحيث ما نُصَّ عليه يعني ما بُيِّن أو وَقَع بيانُه. وهكذا ففي النصّ، بهذا المعنى، غُنْية: حيث لا حاجة إلى بيان أو تأويل لما هو بطبيعته بَيِّن. وعلى المقتضى هذا عُمِل بالقاعدة الفقهية القديمة: «لا اجتهاد في ما فيه نصّ». والمشكلة تَعْظُم حين يُعَاد إنتاج هذا المعنى الكلاسيكي للنصّ، فيعادُ فيه العمل بالقاعدة (الفقهية) عينِها على نحوٍ يفضي إلى ««تحريم» الاجتهاد»؛ حيث يصبح في وسع الخطاب الديني أن يُحْكِم الحصار حول النصّ من أجل أن «ينفرد «الكهنوت» بسلطة التأويل والتفسير»[٤١]. باسم وضوح النصّ وغَنَائِه عن البيان، يؤوِّل المتأوِّلةُ النصّ على على الوجه الذي شاؤوا؛ هكذا فعلوا في الماضي، حين عَرَّفُوهُ بما عَرّفُوهُ به، وكذلك يفعلون اليوم. ومن الثابت أن أبا زيد لا يوافق على إجرائية هذا التعريف الكلاسيكي للنصّ اليوم، بل هو لا يوافق عليه حتى في حقله التداوليّ القديم؛ لأن اقتران النصّ بالتأويل، عنده، **اقترانٌ ماهوي**، حيث لا مجال لافتراض نصٍّ ناطق بذاته، بمعزل عن عملية التفسير أو التأويل. لذلك يذهب إلى توسُّل التعريف الحديث والمعاصر للنصّ ليبني عليه النتائج العملية المطابِقة.

= في جوهرها شرح وبيان للنص الأصلي الأول. وإذا كانت السنّة نصّاً ثانوياً ثانياً، فإن اجتهادات الأجيال المتعاقبة من العلماء والفقهاء والمفسرين تُعَدّ نصوصاً ثانوية أخرى من حيث هي شروح وتعليقات إمّا على النصّ الأصلي الأول، أو على النصّ الثاني الثانوي. ولا يجب أن يُفهم من وصفنا للسنّة بأنها نصّ «ثانوي» أن ذلك تقليل من شأنها، لأن المصطلح وصفي لا يتضمّن أي حكم قيمي. وعلى ذلك يمكن الحديث عن «النصوص الدينية». والسياق وحده الذي يتحدد على أساسه المقصود من النصوص الدينية، هل هي النصوص الأصلية؟ أم النصوص الثانوية الشارحة»؟. انظر: أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ص ١٣ (المزدوجات في النصّ).

(٣٨) أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ص ١٤٩ (التشديد من عندي).

(٣٩) أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص ١٥٠ (التشديد من عندي).

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥٠ و١٥٧.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

نقرأ له في تعيين معنى النص[٤٢]: «النصّ في تعريفه **المعاصر**: سلسلة من **العلامات** المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنىً كلياً يحمل **رسالة**. وسواء كانت تلك العلامات علامات باللغة الطبيعية ـ الألفاظ ـ أم كانت علامات بلغات أخرى، فإن انتظام العلامات في نسق يجعل منها نصّاً». النصّ، إذن، علامات (ملفوظة أو غير ملفوظة) تدخل في منظومة علاقات تنشأ منها رسالة. وهذا يستتبع القول إن فهم تلك الرسالة/ المعنى يتوقف على تأويل تلك العلامات التي تكوّنها. ولقد نجح أبو زيد في تنزيل هذا التعريف للنصّ على النصّ القرآني، وفي العثور في المفردات القرآنية[٤٣] على بعض ما يشهد له، موسّعاً دائرة الاستنتاج بحيث تشمل المفهوم الصوفي للتأويل كما عند محي الدين بن عربي[٤٤].

إذا كان النصّ، أيّ نصّ، يستدعي التأويلَ حكماً ليقع به بيانُه، أي فهمُه وفهمُ الرسالة التي يحمل، فإن هذا التأويل يكون أدعى إلى اللزوم حين يكون النصّ المراد قراءته هو **النصّ الديني**؛ ذلك أن الأخير تكتنفه كمية هائلة من اللغة **المجازية** يتعصّى معها فهمُهُ من دون تأويل، أو بافتراض منطوقها مطابقاً لملفوظها. وهكذا يأخذنا التأويل والنصّ إلى مسألة **المجاز**؛ وهي مسألة المسائل في التراث العربي الإسلامي، وخاصة في التراث الأدبي وفي النصّ الديني.

*

المجاز، تعريفاً، انتقالٌ في الدلالة أو انتقال بها. إنه إخراج لها من المألوف المتعارف عليه إلى نصاب من المعاني آخر. كان الجاحظ أوّل من انتبه إلى المجاز وحدَّد مجاله البلاغي، وسار على نهجه تلامذته من البلاغيين ليتوسعوا في التعريف والتفريع، وما لبث الاهتمام به، والاشتغال عليه، أن سرى في أوساط علماء الكلام، المعتزلة بخاصة، قبل أن ينتهي أمرُه إلى المتصوفة. إن أهمية هذا الموضوع في تراث الإسلام هي ما يفسّر الإلحاح عليه في كتابات أبي زيد؛ فقد لا يخلو مؤلَّف من مؤلفاته من وقفة

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٤٣) «ليس من قبيل الصدفة أن المفردات «علم» و«عالم» و«علامة» مفردات من جذر لغويّ واحد في اللغة العربية. وليس من قبيل الصدفة، أيضاً، أن كتاب العربية الأكبر [= يقصد القرآن]، ونصّها المهيمن، يسمي نفسه «رسالة»، ويطلق على وحداته الأساسية المكونة للسور... اسم «الآية». والآية ـ في ما يقرر الطبري ـ تحتمل وجهين في كلام العرب: أحدهما أن تكون سميت آية لأنها علامة يُعرف بها تمام ما قبلها وابتداؤها، كالآية التي تكون دلالة على الشيء يستدل بها عليه...، والآخر منها القصة». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٧٠، وأبو زيد، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي**.

طويلة أمام مسألة المجاز[٤٥]، وقد لا تكاد أن تجد سياقاً يَرِد فيه الحديث فيه في المجاز لا يُسْتَدعى فيه عبد القاهر الجرجاني[٤٦]. يمكن الاتفاق مع أبي زيد، أو الاختلاف، في نسبة إقرار الأشاعرة بأهمية المجاز، وفي ما إذا كان اختلافهم عن المعتزلة في توظيفه في التأويل إنما ينحصر في مجال ذلك التوظيف (= استعماله في نطاق نفي صفات التشبيه الواردة في نصوص قرآنية استعمالاً حصريّاً، وعدم تعميمه ـ كالمعتزلة ـ على كل النصّ القرآني لإزالة التعارض بين العقل والنقل)[٤٧] لا في أساسات النظر إلى المجاز[٤٨]، غير أنه لا شك في أن ما ذهب إليه أبو زيد من حديثٍ عن «أساس كلامي» للمجاز[٤٩] أمرٌ صحيح، وأن المعتزلة هم من وضعوا لعلماء البلاغة ذلك الأساس، وأن للانشغال بأمر المجاز في الفكر العربي الإسلامي ما يبرّره، وفي جملة ـ بل في أساس ما يبرره ـ اللغة القرآنية والنسبة العالية من المجاز فيها. فهذه، وسواها من الحيثيات، مما قد لا يُخْتَلف فيه مع أبي زيد.

في معرض بيانه موقف المعتزلة في مسألة عدم التناقض بين العقل والقرآن، والحاجة إلى الاستدلال العقلي بما هو ضرورة يفرضها نمط اللغة القرآنية، يذهب نصر حامد أبو زيد ـ مع ما ذَهَبَ إليه المعتزلة ـ إلى التمييز بين أدلة العقل وأدلّة القرآن[٥٠]، فيرى أن «أدلة العقل لا يدخلها الاشتراك والمجاز والاستعارة، كما يدخل ذلك في أدلة القرآن، التي هي لغة من طبيعتها الاشتراك والمجاز والاستعارة». هذا ما يجعل دائرة المتشابِه من الآيات واسعة، في نظره ونظر المعتزلة، ويفرض الحاجة إلى التأويل

---

(٤٥) انظر: نصر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، ط ٦ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د. ت.])، ص ٣٩ ـ ١٣٧. قارن مع: أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص ١٧٣ ـ ٢١٢، ومع: أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص ١٠٢ ـ ١١٦، ومع: أبو زيد، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي**.

(٤٦) عدا الإحالات المتكرّرة إليه، والاقتباسات والاستشهادات الغزيرة من كتبه، كرّس له أبو زيد دراسة شاملة تناولت مفهوم النَّظْم عنده، من وجهة نظر الأسلوبية المعاصرة، في: أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص ١٤٩ ـ ١٨٣. ولم تمنعه أشعرية الجرجاني من الاعتناء الشديد به، وهو المعتزليّ صراحةً، شأنه في ذلك شأن حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، أكثر من اعتنائه بكلاميين وبلاغيين معتزلة، مثل أبي عليّ وأبي هاشم الجُبّائيّ والقاضي عبد الجبار، ربما لأن شغفه بعلوم اللغة والبلاغة فاق شغفه بعلم الكلام.

(٤٧) أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص ١٨٢.

(٤٨) الخلاف بين المعتزلة والظاهرية، الذين ينكرون المجاز، والأشاعرة، الذين يقفون موقفاً وسطاً، يجد أسبابه الأساس في الاختلاف بين هؤلاء في تصوّر أصل اللغة بين القول إنها اتفاق ومواضعة واصطلاح (= المعتزلة)، والقول إنها توقيف إلهي (= الظاهرية)، والجمع بين القولين (= الأشاعرة).

(٤٩) أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص ١٤٩ وما بعدها.

(٥٠) أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، ص ١٨٢.

المتوسِّل أداةَ المجاز. على أن التأويل هذا، القائم على ثنائية المحكَم والمتشابه، التي أجمع عليها المعتزلة والأشاعرة، على اختلافٍ في النِّسَب والمساحات، يظل في نطاق النصّ، وفي نطاق معطيات اللغة العربية، أي يجد مبدأه كتأويلٍ داخل النصّ، من دون الحاجة إلى اللجوء إلى «معايير خارجية لفضّ غوامض النصّ واستجلاء دلالتها»[51]. لكن المتصوفة والباطنية ـ وهم أكثر من استعملوا التأويل بعد علماء الكلام وأكثر من علماء الكلام ـ ما عَنَى التأويل عندهم ذاك الذي عناه عند الكلاميين، ولا وقفوا فيه، وبه، عند الحدود التي توقف عندها المعتزلة؛ أي عند حدود النصّ ومعطيات اللغة، وإنما ذهبوا فيه بعيداً من دون قيود. ولذلك صلة ـ كما بيَّن أبو زيد ـ بمفهومهم للّغة وللمجاز الذي يتغيّر معه معنى النصّ تغيّراً كاملاً.

كرّس أبو زيد دراسة شاملة عن فكر محي الدين بن عربي[52]، وعن مسألة المجاز في ذلك الفكر على نحو خاص، وصلتها بالتأويل كما عُرِف عنده. وهو فتح بها باباً جديداً لمطالعة وجْهٍ آخر من التأويل، في تاريخ الفكر الإسلامي، تفرَّد المتصوفة في التعبير عنه وتمثيله، مثلما كشف فيها عن قدْرٍ عالٍ من النزاهة العلمية، والموضوعية والتجرّد، في قراءة الخطاب الصوفي بعيداً عن النظرة المعيارية التي يمكن أن يسقط فيها قارئٌ عقلاني لذلك الخطاب، وخصوصاً حينما يكون ذلك القارئُ/ الدارس من نوع أبي زيد الغارق في اللغة والبلاغة؛ وما تُرتِّبانه على المشتغل بهما من ضوابط صارمة ممّا في حكم المعلوم لدى كل من اتصل بهما من القرّاء والدارسين المُختصين. ومع أن ما بين علم الكلام والتصوف من تباين واختلاف في المنطلقات والأدوات، مما لا يقبَل النكران، إلّا أن أبا زيد، في عمله على خطاب التصوّف، لم يَبْنِ على المُشْتَرَك العام بينهما، وهو التأويل، فحسب، وإنما طفِق يبحث في صلة فكر ابن عربي بعلم الكلام الأشعري وأثر الأشاعرة ومقدماتهم الصوفية في فكره أيضاً؛ وهو يقرر جازماً أنه «من تحت جبّة الأشاعرة انبثق التصوّف»[53]، فكانت صوفية الحارث ابن أسد المحاسبي وأبي حامد الغزالي[54]، ما مهّد الطريق لصوفية ابن عربي. بل إن أبا زيد ذهب، أبعد من ذلك، إلى القول إن أبا حامد الغزالي هو من وضع الأساس الفلسفي لِ «وحدة الوجود عند ابن عربي»[55].

---

(٥١) أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ص ١٧٨.

(٥٢) أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**.

(٥٣) أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ص ٢٤٥.

(٥٤) في كتاب **الخطاب والتأويل** وقفة مطوّلة مع فكر الغزالي، وانعطافاته الكثيرة، وخاصة تحوّله إلى التصوف، ووضعه أسسه الفكرية. انظر: أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، ص ٢٨ ـ ٤٠.

(٥٥) أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص ٢٠٩.

إذا كان خلاف المعتزلة والأشاعرة يدور على مساحة إعمال التأويل في متشابِه القرآن، وعلى ما ينبغي أخذه بحرفيته وما يجوز النظر إليه بوصفه مجازاً؛ وإذا كانت القضية الكبرى التي فجّرها التأويل الاعْتزالي (= القول بخلق القرآن)، وتجنَّبها الأشاعرة بل انتقدوها بشدّة، إنما تعود إلى فصل المعتزلة بين **صفات الذات وصفات الفعل**، واعتبارهم كلامَ الله من صفات الفعل لا من صفات الذات (كما تُقرِّر الأشعرية)[٥٦]، فإن منظومة التأويل في التصوف تختلف اختلافاً كلياً عن نظيرتها في علم الكلام، ويختلف عندها النظر إلى المجاز تبعاً لاختلاف النظر، عندها، إلى اللغة وإلى علاقة الألفاظ بالمعاني. ولقد أفاض نصر حامد أبو زيد في بيان الفواصل بين المنظومتين ومفاهيمهما، من منظور الدراسات الأسلوبية، وانطلاقاً من مكانة اللغة واختلاف مفهومها في المنظومتين، في دراسته التي أشرنا إليها عن ابن عربي. ومع أن دراسات عدة، ذات قيمة علمية عالية، أُنجِزت عن تصوّف محي الدين بن عربي، ومنها دراسة إغناتس غولدتسيهر[٥٧]، ودراسة هنري كوربان، إلّا أن دراسة أبي زيد بَنَتْ على سابقاتها[٥٨]، وفتحت باباً منهجياً مختلفاً في النظر إلى الخطاب الصوفي، وخطاب بن عربي من مدخل الاعتناء بمفرداته ولغته، مما يضعها في مصافِّ الدراسات النوعية في هذا الميدان.

يشدّد أبو زيد على أن التأويل، عند محي الدين بن عربي، ليس مجرّد وسيلة، كما عند غيره من المتصوفة والكلاميين، وإنما هو **منهج فلسفيّ** كامل[٥٩]، لذلك عَنْوَن دراسته عن بن عربي بـ **فلسفة التأويل**. وإذا كان كثير من المستشرقين والباحثين المسلمين ذهب إلى إنكار أصالة تصوّف بن عربي، من طريق ردّه إلى «أصوله» الأفلوطينية، وإخراجه من دائرة الفكر الإسلامي، فإن أبا زيد ـ الذي سلّم بوجود عناصر أفلاطونية محدثة وأرسطية ومعتزلية وأشعرية وشيعية ومسيحية ويهودية في فكر ابن عربي ـ يقرّر أنها تأخذ في فكره شكل مركَّب[٦٠] جديد مختلف عما هي عليه في مظانّها. إن الفارق بينها في خطاب ابن عربي وبين ما كانته في «أصولها» هو عينُه الفارق بين **وحدة الوجود** عند ابن عربي

---

(٥٦) أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، ص ٧٠ ـ ٧١.

(٥٧) إغناطيوس غولدتسيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة محمد عبد الحليم النجار (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥).

(٥٨) يعترف بذلك نصر حامد أبو زيد. انظر: أبو زيد، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي**، ص ٢٩.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣١.

ووحدة الوجود عند سبينوزا ولايبنتز[٦١]. إنه، أيضاً، الفارق بين التصوف العقلي عند أفلوطين والتصوف الخيالي عند ابن عربي[٦٢]. إن إدراك هذه الفروق لا يحصل إلّا من طريق النظر إلى الأفكار في منظوميتها.

نتساءل هنا، مع أبي زيد، عن كيْفِ التأويل عند ابن عربي، وعَمَّا يميّزه من التأويل المألوف من سمات. يَبْسُط أبو زيد القول في هذه المسألة مستعرضاً تلك السمات في وجوه سبعة منها:

أ ـ ليس هناك من مجاز ـ بالمعنى الذي يفهمه البلاغيون ـ في النصّ القرآني حسب محي الدين بن عربي، وإنما النصّ يتنزّل تنزُّلات مختلفة تتعدَّد بها معانيه[٦٣]، والتعدُّد هذا هو ما يوحي بوجود منطقة مجازٍ في النصّ. ولكن تعدُّد معانيه لا ينفي وحدته كنصّ[٦٤].

ب ـ يتجلى الكلام الإلهي في صور مختلفة «هي التي تؤدي إلى الكثرة الوجودية المدركة في الكلام»[٦٥]؛ ولا يمكن وعي هذه الحقيقة إلّا من طريق إدراك تفريق ابن عربي بين مستويين من الكلام[٦٦]: مستوى الكلام المجرّد من المادة، ومستوى الكلام المتلبّس بالمادة؛ وهو تمييز بين ماهية الكلام وصورته، بين الكلام الإلهي الواحد والكلام البشري المتعدّد. ويترتب على هذا التميز الأنطولوجي تمييزٌ معرفي بين العلم والفهم؛ فالعلم «يتعلق بمستوى الكلام الماهية...، أما الكلام الصورة...، فلا يتعلق به سوى الفهم. والفهم ليس إلّا صورة من صور العلم، أو هو ـ في ما يقول ابن عربي ـ «تعلّق خاص في العلم»»[٦٧]. ويتأدى بنا هذا التمييز إلى موقفٍ من اللغة، عند ابن عربي، يجعلها مادة للفهم لا للعلم، أي لإدراك الكلام الصورة لا الكلام الماهية. وهكذا إذا كان الفهم متعدّداً متغيراً لمستوى اللغة الدلالي، فإن كلام الماهية لا يُدْرك، أو لا يُعْلَم، من اللغة وإنما من طريق الاتصال بمصدره الأصل.

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٩١.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

ج ـ إن وراء اللغة، بحسب ابن عربي، ثنائية متلازمة هي **ثنائية العبارة والإشارة**، التي هي مرادف ثنائية الظاهر والباطن، في ما يرى أبو زيد، و«الفارق بين ظاهر العبارة وباطنها الإشاري الرمزي ـ يقول أبو زيد[٦٨] ـ هو الفارق بين اللغة الإنسانية واللغة الإلهية التي تتجلى في القرآن كما تتجلى في الوجود». وهكذا فالذين يفهمون العبارة غير الذين يعلمون الإشارة لتفاوت مداركهم، من جهة، ولانطواء اللغة القرآنية على مستويات متفاوتة من المعنى؛ وعليه فالمتشابِه لا ينبغي إخضاعه للتأويل العقلي، بل فهمه في ظاهره لأنه «تعبير عن نسبة من نسب الحق تُغاير نسبة التنزيه»[٦٩].

د ـ يشكّل مفهوم **البَرْزخ** عند ابن عربي، في نظر أبي زيد، حلاًّ لكثير من الثنائيات الأنطولوجية والمعرفية التي حكمت الخطاب الكلامي، وقسّمت علماء الكلام إلى فرق، مثل ثنائيات الْمُحَدث والقديم، والتشبيه والتنزيه، والوحدة والكثرة، والذات والصفات، والجبر والاختيار... إلخ[٧٠]. وهو عنى بالبرزخ **عالماً وسيطاً بين الله والعالم**، هو العالم الذي يتصل به الخيال الإنساني ويستقي منه المعرفة، وهو العالم الذي يسع ثنائيات عدة بوصفها مستويات متعددة للحقيقة الواحدة[٧١]. وليس البرزخ وسيطاً حسِّياً، لأنه الألوهة وقد تجسَّدت، ولذلك فإن اللغة ليست وسيلة لإدراك وظيفته الأنطولوجية والمعرفية في نظر صاحب **الفتوحات المكية**.

هـ ـ إن ثمة فارقاً، عند ابن عربي، بين **لحظة تلقي الوحي** (من قِبَل الرسول) **ولحظة تبليغه** إيّاه للناس، هو عينُه الفارق بين لغتين: لغة الظاهر ولغة الباطن/ اللغة البشرية واللغة الإلهية؛ فابن عربي «يفرّق بين فهم الرسول للوحي وبين كلامه به، ويعتبر أن كلامه بالوحي ـ ولعله يقصد شرحه ـ منزلة أدنى من فهمه له لأنه يريد أن يصل إلى أفهام سامعيه، فيبسِّط لهم الحقائق التي يتضمنها»[٧٢]. وليس على الصوفي أن يضع نفسه في مستوى السامع، بل عليه أن يسلك في معارج الرحلة سبيلاً يجعله في مستوى متلقي الوحي (الرسول)، فينزل القرآن على قلبه «كما نزل على قلب الرسول»[٧٣]. والسبيل

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٦٩.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٣٦١.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.
(٧٣) «في هذه المرتبة يضع الصوفي نفسَه مكان النبي لكي يتلقى الوحي، مباشرة، من المَلَك، أي يتلقاه بالشفرة المشتركة الخاصة بين الرسول والمَلَك، بمعنى أنه يتجاوز إطار الشروح والتفسيرات، وإطار اللغة =

هذا هو سبيل **الذوق والكشف**، لا سبيل الاستدلال بالعقل، أو الإدراك باللغة والبلاغة. وهكذا فالتأويل الوحيد الصحيح للنص هو تأويل الصوفية الذين يتحررون من قيود اللغة والعقل، ويتماهون من النصّ، فيتبينوا ما بين نص القرآن والوجود من توازيات واقتران تنْفلق أسرارها على العارف وحده (= الصوفي)، فتتجلى له حقيقةً.

و ـ يوازي ابن عربي ـ في قراءة أبي زيد له ـ بين القرآن والوجود على المستويين المعرفي والأنطولوجي؛ فالقرآن «كلام الله، والوجود كذلك كلمات الله»[٧٤]. بل إن الموازاة تذهب إلى حدود التوازي بين مراتب الوجود وحروف اللغة العربية. يشرح نصر حامد أبو زيد ذلك قائلاً[٧٥]: «إن مراتب الوجود صدرت كلها عن العماء الذي هو النَفَس الإلهي [= حسب ابن عربي]، وهو أحد مراتب المطلق. وقد صدرت كل مرتبة من هذه المراتب الوجودية... عن اسم إلهي خاص، وارتبطت بحرف من حروف اللغة، وُجد بدوره عن هذا الاسم الإلهي. ومعنى ذلك أن هناك توازياً بين مراتب الوجود والأسماء الإلهية، من جهة، وبينها وبين حروف اللغة من جهة أخرى. وإذا تتبعنا مراتب الوجود من أرقاها (العقل الأول أو القلم) إلى أدناها، وجدناها تنتقل من الصفاء والنورانية إلى الكثافة والظلمة، بنفس القدر الذي تترتب به حروف اللغة في جهاز النطق الإنساني؛ وبدءاً من التحرر الكامل للهواء، الذي يصدر عنه الصوت دون أي احتكاك أو ضيق في مجرى التنفس، وانتهاء إلى حروف الشفتين اللتين هما آخر المخارج. وهكذا تتوازى الأسماء الإلهية مع مراتب الوجود مع حروف اللغة، ثمانية وعشرون حرفاً هي حروف اللغة. وهذه كلها تتوازى مع منازل القمر الثماني والعشرين»[٧٦]. تسبغ هذه الموازاة بين اللغة والوجود طابعاً أنطولوجيّاً على اللغة[٧٧]. ولقد وقف أبو زيد وقفة نقدية أمام مماهاة مارتن هيدغر[٧٨] بين اللغة والوجود التي تقارب أن تكون شبيهة بمماهاة الصوفية وابن عربي بينهما، من دون تصريح أبي زيد بذلك.

= الاصطلاحية إلى مستوى أكثر خصوصية يؤدي إلى النفاذ إلى المعنى الباطن، فيكون قادراً على فهم النصّ كما فهمه الرسول». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٥ و٣٠٢.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(٧٦) انظر المنازل تلك في: محي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية** (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٣٩٥.

(٧٧) أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص ١٩١.

(٧٨) أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص ٣٢ ـ ٣٣.

ز ـ إذا كان القرآن والوجود واحداً، عند ابن عربي، وحروف اللغة تتوازى مع مراتب الوجود، يستتبع ذلك ـ حكماً ـ أن اللغة الإنسانية لغة إلهية، وإن كان إدراكها ممّا يمتنع على عامّة الناس المرتبطين بالظاهر(٧٩).

*

لا يعني التأويل، ولا النصّ، المعنى عينَه عند المتكلم والصوفي لأن العلاقة باللغة، عند كلّ منهما، مختلفة؛ اللغة تدلّ بظاهرها أو بمجازها على معنىً ما لأنها اصطلاحية في نظر المتكلمين، بل والفقهاء والمفسّرين وسواهم، والخلاف بينهم يدور على نسبة الدلالة في اللفظ، وهل يُحْمَل على الظاهر أم لا، لكنها ـ عند الصوفي ـ لا تدلّ وإنما تشير إلى معنىً لا يُشتقّ من العبارة، ولا يدركه من يَسجن فهمَه في قفصها. التأويل، إذن، مفتاح النصّ، عند المتكلم والصوفي، لكن اللغة مفتاح التأويل عند الأول فحسب، ولا يمكن إدراكها، عند الصوفي، إلّا من خارجها.

لم يكن نصر حامد أبو زيد مشايعاً للتأويل العرفاني الصوفي وإن كان متفهماً له ومحايداً تجاهه بالقدر الممكن من الحياد العلمي(٨٠). لكنه كان مدفوعاً إلى تناوله، بما هو شكل من التأويل في الثقافة العربية الإسلامية، وإن كان عنده أقرب إلى معناهُ عند المعتزلة، الذين يشاطرون اللغويين والبلاغيين مفهومهم للغة. على أن نَصْراً لا يَقْصُر مفهوم النصّ على الأثر الأدبي أو الفكري القابل للتحليل اللغوي والأسلوبي، وإنما يُدْخل في نطاقه النصّ القرآني ناظراً إليه ـ مثلما فعل محمد أركون ـ بوصفه نصّاً ينتظم في السياقين اللغوي والتاريخي حيث لا إمكان لفهمه من دونهما.

---

(٧٩) ليست اللغة الإنسانية، إذن، في حقيقتها وباطنها، سوى لغة إلهية. وإذا كان الإنسان ينوب مناب الله في النطق، ويستمدّ نفسَ الهواء الذي ينطق الحروف والكلمات به من الله، أو من النفس الإلهي، فالعارف الكامل هو الذي يفهم المعنى الباطن لهذه الكلمات الإلهية في الوجود واللغة على السواء. أما الإنسان العادي، الذي لا يتجاوز إدراكه ومعرفته المستوى الظاهر، فلا يفهم من اللغة سوى دلالتها الوضعية الظاهرة، ولا يكاد يفهم من كلمات الوجود شيئاً». انظر: أبو زيد، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي**، ص ٣٣٩.

(٨٠) خلافاً للمرحوم محمد عابد الجابري في كتاباته عن التصوف والعرفان. انظر كتابيْه: محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، [١٩٨٤])، وبنية **العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

ثالثاً: النصّ القرآني ـ اللغة والتاريخ

اهتم نصر حامد أبو زيد بدراسة النصّ القرآني، ورام ـ من ذلك ـ تحقيق هدفين: **أوّلهما** «إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر... وصارت الدراسات الإسلامية، نتيجة لذلك، مجالاً حائراً بين التخصصات الأكاديمية»، والحال إن هذه الدراسات «تنتظم علوماً كثيرة محورها واحد هو «النصّ»؛ سواء كان هذا النصّ هو القرآن أو الحديث النبوي». والقاعدة عند أبي زيد أن «دراسة «النصّ»، من حيث كونه نصّاً لغويّاً، أي من حيث بنائه [هكذا في الأصل؛ والأصحّ: من حيث بناؤه] وتركيبه ودلالته وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة، دراسة لا انتماء لها إلّا لمجال «الدراسات الأدبية» في الوعي المعاصر[٨١]. **وثانيهما** محاولة تحديد «مفهوم «موضوعي» للإسلام»[٨٢] يحرره من الاستخدامات الإيديولوجية والسياسية المعاصرة. يتعلق الأمر، إذن، بهدفيْن متباينين في الطبيعة: معرفي وإيديولوجي. لكن التباين بينهما لا ينفي التكامل؛ لأن تحصيل الهدف الإيديولوجي، الذي يرومه نصر حامد أبو زيد، لا يتأتى إلّا ببلوغ الهدف المعرفي.

لِندع المستوى الإيديولوجي جانباً، ولنتناول الجانب المعرفي لمقاربة أبي زيد للنصّ القرآني. تستند هذه المقاربة إلى قاعدتين: إن النصّ القرآني قابل للقراءة **بما هو نصّ لغوي**، وإنه **نصّ مرتبط بسياقات تاريخية لا يُفهَم إلا في ضوئها**.

١ ـ القراءة اللغوية

يقرأ أبو زيد القرآن بوصفه **خطاباً**؛ و«كون الخطاب إلهيّاً ـ من حيث المصدر ـ يقول[٨٣] لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب إلهي **تجسَّد في اللغة الإنسانية** بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي». إن المصدر الإلهي للنصّ لا ينفي عنه صفة النصّ اللغوي، في نظره، أمّا «ما هو خارج اللغة وسابق عليها ـ أي الكلام الإلهي في إطلاقيته ـ [ف] لا يمتّ لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نملك الأدوات المعرفية، ولا الإجرائية، لإخضاعه للدرس. لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب

(٨١) أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ص ١٨.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.
(٨٣) أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص ٩ (التشديد من عندي).

علمي حوله...»[٨٤]. الخطاب العلمي ممكن فقط على المادة القابلة للتحليل وهي، هنا، اللغة من حيث هي منتوج بشري، أما ما قبلها، أي ما قبل تجسُّد الكلام الإلهي في لغة، فلا يخضع للدرس العلمي. وهكذا يقبل النصّ القرآني الدراسة، في نظر أبي زيد، بما هو نصّ لغوي[٨٥] يمكن إخضاعه لأدوات تحليل النصوص لأن المشيئة الإلهية قضت أن ينزل كلام الله بلغة البشر[٨٦]. وهو، مع ذلك، لا يبغي إغفال الخصائص النصّية للنصّ القرآني التي لا تعني، عنده «الوقوف عند مستوى المرسل/ قائل النصّ»، لأن خصائصه النصّية مستمدَّة من سياق ثقافي ولغوي[٨٧] للمرسَل إليهم، ولكنه يسلّم بأن «للنصوص لغتها الخاصة، أو شفرتها الثانوية داخل نظام اللغة العام»[٨٨]. لذلك يعكف على بيان تلك اللغة الخاصة في النصّ القرآني من خلال بيان آثار حضور الحنيفية، مثلاً، في بنية النصّ، في مواجهة الرؤية الوثنية، والنزعة السجالية فيه في مواجهة خصوم الفكرة التوحيدية، والتناصّ مع الكتب الدينية، وإعادة توظيف القصص الشفاهية... إلخ[٨٩].

تقضي القراءة اللغوية، إذن، في ما تقضي به، بقراءة السياقات الثقافية التي تَرِدُ فيها النصوص الدينية. وهو يميّز فيها بين **السياق الخارجي والسياق الداخلي**؛ يتداخل الخارجي مع السياق الثقافي العام، لكنه يتميز منه بكونه **سياق التخاطب**؛ الذي يجمع مستويات العلاقة بين القائل/ المرسِل والمتلقي/ المستقبِل، وتتعدد من علاقة تركّز على المرسِل ولا تستحضر المتلقي، إلى علاقة تركِّز على المتلقي فتضفي على النصّ طابعاً تعليمياً حيث الإفهام والبيان غايته[٩٠]. والغالب على سياق التخاطب، بما هو

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٨٥) حتى القدماء، كما يرى، تعاملوا معه على هذا المقتضى؛ فمثلاً: «يقف عبد القاهر [= الجرجاني] ـ رغم أشعريته ـ عند تعريف القرآن بأنه **كلام** يتم إنتاجه **وفقاً للقوانين العامة المنتجة للكلام**. إنه ـ بلغتنا المعاصرة التي لا نظن أن عبد القاهر يمكن أن ينفر منها لو كان معاصراً ـ نصّ لغويّ شأنه شأن غيره من النصوص اللغوية». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٥ (التشديد من عندي).

(٨٦) يردّ أبو زيد على من يتساءلون «كيف يمكن تطبيق منهج تحليل النصوص على نصّ إلهي؟» بالقول إن الله «سبحانه شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم، أي من خلال نظامهم الثقافي المركزي»، وأن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس «الكلام» الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله. ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة». انظر: أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ص ٢٧.

(٨٧) أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص ٩٧.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٩٠) أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

الأهمّ في مستويات السياق الخارجي بحسب أبي زيد، أن الخطاب فيه يكون متمحوراً على العلاقة العامودية أعلى/ أدنى، لذلك يسميه ـ تسميةً قرآنية ـ بـ **سياق التنزيل**[91]. أما السياق الداخلي (للنص القرآني) فيتمثل في «التعددية النصّية في بنية النصّ القرآني»[92]، الناجم من السياق الثقافي العام الذي تطبعه ظاهرة تعدُّد الموضوعات، في النصّ الواحد والسياق الواحد، وفقدان الوحدة العضوية للنصّ، مثلما يتمثل في الفروق بين سياقات فرعية مثل التي بين سياق النصّ، وسياق الأمر/ النهي، وسياق الترغيب والترهيب، وسياق الجدل، وسياق الوصف، وسياق العقائد والتشريعات... إلخ، وهكذا فـ «كل مستوى من مستويات سياق الخطاب **يتجلى في بنية لغوية خاصة** داخل النظام اللغوي العام للنص، الأمر الذي يعني أن تعددية النصّ على مستوى سياقه الداخلي، بالإضافة إلى تعدّد مستويات سياق الخطاب، **يفرض تعددية في اللغات الثانوية للنص**»[93].

يتأدى أبو زيد، من هذا العرض لسياقات النصّ، إلى التشديد على جملةٍ من الحقائق المعرفة المترابطة: **أولها** أن اللغة لا تؤدي وظيفتها التواصلية إلا في نطاق البنية الأوسع التي تنتمي إليها: بنية الثقافي/ الاجتماعي. وهكذا لا تنحصر دلالتها في المنطوق الملفوظ فحسب، بل تمتد لتشمل **المسكوت عنه** بمستوياته المختلفة. **وثانيها أن القراءة** التي لا تراعي مستويات السياق قراءة إيديولوجية مغرضة. **وثالثها** أن القراءة ليست سياقاً آخر مضافاً إلى النصّ، بل إن نصّية النصّ لا تتحقق إلا من طريق فعل القراءة ذاته. وهذا يعني أن تعددية الفهم والتأويل ليست مضافة إلى النصّ، بل كامنة في بنيته[94]. ومن الواضح أن هذه النظرة الهيرمينوطيقية إلى الموضوع جديدة تماماً على الدراسات القرآنية في الفكر العربي، وهي لا تكتفي بأن تفتح أفقاً جديداً أمام قراءة النصّ الديني[95]، بل تضع القراءات الإيديولوجية (النفعية) والقراءات الحرْفية في أزمةٍ عميقة، هي ما يمكننا تسميته بأزمة **الغربة عن النصّ**. على أن هذه القراءة لا تتكامل إلا بأخرى رديف تستوعب الجانب التاريخي في النصّ.

---

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٠٦ (التشديد من عندي).

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١١١.

(٩٥) في أفق هذه القراءة، انظر: وجيه قانصوه، **قراءة النص الديني في الإسلام: من التفسير إلى التلقي** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١٠).

٢ ـ القراءة التاريخية

إذا كان منطلق القراءة اللغوية للنص القرآني التسليم بأن هذا النصّ «منتج ثقافي»، بعبارة أبي زيد[٩٦]، أي «تَشَكّل في الواقع والثقافة»، وبأن لغةَ مستقبِله الأول (= النبي)، والمتلقين للبلاغ من بعده (= المؤمنون)، ليست وعاءً فارغاً، ولا هي محض أداة صمّاء، وإنما ترتبط بالنظام الثقافي العام للجماعة المشمولة بخطاب الوحي، الأمر الذي لا يجوز معه الحديث عن «نص مفارق للثقافة والواقع»[٩٧]، فإن نصوص الدين (القرآن والحديث النبوي الصحيح) «لم تُلْقَ كاملةً ونهائية في لحظة واحدة، بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عاماً»[٩٨]. إن هذه الفترة المديدة تكفي، وحدها، دليلاً على أن للنص تاريخاً هو تاريخ الدعوة الممتدة على هذا المدى الزمني الطويل نسبيّاً، ولكن الحافل بالأحداث والتغيرات. لقد نزل القرآن منجَّماً، كما يسلّم بذلك المسلمون كافة، غير أن التسليم بهذه الحقيقة التاريخية لا يرافقه التسليم بالنتيجة المترتبة عليها، وهي أن النصّ تنزَّل أحكاماً على واقعات متعينة في المكان والزمان، ومُتصلة بأمور حياتية، الأمر الذي اقتضى إفراد علم من علوم القرآن لتناول علاقة تلك الأحكام بأسبابها هو علم **«أسباب النزول»**.

لأبي زيد أدلة **ثلاثة**، على الأقل، على تاريخية النصّ القرآني، وعلى وجوب قراءته على هذا المقتضى، أي قراءة تاريخية. وهي مستقاة، جميعُها، من تراث الإسلام الفكري، ومن علوم القرآن خاصة، لكنها كامنة في النصّ القرآني وتفرض نفسها على قارئه. والأدلة الثلاثة تلك هي: **أسباب النزول**، و**المكيّ والمدنيّ**، و**الناسخ والمنسوخ**.

١ ـ يقرر نصر حامد أبو زيد»[٩٩] أن «الحقائق الأمبيريقية المعطاة عن النصّ تؤكد أنه نزل منجَّماً على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضاً أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداءً ـ أي دون علّة خارجية ـ قليلة جداً. وقد أدرك علماء القرآن أن السبب، أو المناسبة المعينة، هي التي تحدد الإطار الواقعي الذي يمكن فهم الآية أو الآيات من خلاله. أو بعبارة أخرى، أدرك

(٩٦) أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ص ٢٤.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٥، ويضيف توضيحاً: «وحين نقول «تشكلت»، فإننا نقصد وجودها المتعين في الواقع والثقافة، بقطع النظر عن أي وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ».

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٩٧.

علماء القرآن أن قدرة المفسر على فهم دلالة النصّ لا بد أن تسبقها معرفة بالوقائع التي أنتجت هذه النصّوص». إن أسباب النزول ليست سوى السياقات الواقعية التي نزلت فيها الآيات والأحكام القرآنية المتعلقة، وهي ـ لذلك ـ آيات لا تقبل القراءة والفهم إلّا في ضوء سياقاتها التي وردت فيها. على أن أسباب النزول لا تدعو إلى قراءة النصّ من خارجه، وإنما إلى الاستضاءة بذلك الخارج لفهم النصّ، وهي أسباب يمكن الوصول إليها من خارج النصّ كما يمكن الوصول إليها من داخل النصّ[١٠٠]. ومع أن الانهمام بأسباب النزول متأخر، ولم يكن يشغل الصدر الأول، لأن الصحابة ما كانوا يحتاجون إليها لمعايشتهم الوحي ومعرفتهم سياقات التنزيل، إلّا أن الكتب تحفل بروايات الصحابة لأسباب النزول، إلى الحدود التي رُفعت فيها تلك الروايات إلى مستوى الأحاديث المسندة، وهكذا «فإنّ أحداً لم ينتبه لأن [هكذا في النصّ] رواية أسباب النزول نشأت في عصرٍ تالٍ هو عصر التابعين»»[١٠١]. وأيّاً يكن الأمر، فإن مجرّد الانشغال بمعرفة أسباب النزول دليل على أن المسلمين لم يكونوا يملكون فهم كثيرٍ من آي القرآن من دون العودة إلى السياقات الواقعية التي ورد فيها.

٢ ـ مثلما نشأ علم «أسباب النزول» للتدقيق في مناسبة النزول، نشأ علم «المكي والمدني» قبله للتفرقة بين فئتين من السور والآيات تنتميان إلى مرحلتيْن في تشكيل النصّ القرآني، و«ليس لذلك من دلالة ـ يقول أبو زيد»[١٠٢] ـ سوى أن النصّ ثمرة للتفاعل مع الواقع الحيّ التاريخي». ومع أن علماء القرآن اعتمدوا معياراً مكانيّاً للتمييز بين الفئتين (= مكّة والمدينة)، ومع أن في هذا المعيار ما يسعف بقراءة تاريخية للنص؛ حيث لمكان التلقي دور في تفسير مضامين النصّ واختلافاتها، إلا أن أبا زيد لا يرى في التفرقة بينهما تفرقة بين مكانيْن، بل بين زمنيْن أو مرحلتيْن، ذاهباً إلى أن التسمية (= المكيّ والمدنيّ) «يجب أن لا تكون إشارة للمكان [هكذا في النصّ] فحسب، بل يجب أن تكون إشارة إلى مرحلتين تاريخيتين»؛ وهكذا فـ «المكيّ ما نزل قبل الهجرة، والمدني ما نزل بعدها، سواء نزل بمكة أم بالمدينة، عام الفتح أو عام حجة الوداع»[١٠٣]. أما الإلحاح على حسبان الهجرة مفصلاً زمنياً للتمييز، فمردُّهُ إلى أن «حدث «الهجرة»

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١١١.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٧٧، والعبارة مأخوذة من السيوطي. انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ضَبَطه وصحَّحه وخرَّج آياته محمد سالم هاشم (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ج ١، ص ١٩.

من مكة إلى المدينة لم يكن مجرّد انتقال في المكان»، ذلك أن «النقلة إلى المدينة حولتِ الوحي إلى «رسالة»[١٠٤]. ومن الطبيعي أن الرسالة ـ وهي عند أبي زيد «تعني بناء إيديولوجية المجتمع الجديد»[١٠٥] ـ تفترض مخاطَبين محدَّدين (هم المؤمنون من دون الناس جميعاً)، ولغة تشريعية غير لغة العقيدة، وأحكاماً تتعلق بالتنظيم والمعاملات، في الاجتماع الإسلامي، أكثر مما تتعلق بالثواب والعقاب والجنة والنار، ناهيك بالأحكام الخاصة بواقعاتٍ مستجدة في صلب ذلك الاجتماع.

٣ ـ سلّم علماء القرآن بوجود ظاهرة **النسخ** في النصّ الديني، استناداً إلى الآيات ٩٨ ـ ١٠٣ من «سورة النحل»، والآيات ١٠٥ ـ ١٠٨ من «سورة البقرة»؛ وهي الآيات التي تحدّد معنى النسخ **والغرض** منه، ثم ـ أيضاً ـ انطلاقاً من ملاحظاتهم التغيّر في الأحكام القرآنية نتيجة إبدال نصّ بنصّ مع الإبقاء عليهما معاً (= تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة مثلاً). ولقد قام على ملاحظة هذه الظاهرة علمُ «الناسخ والمنسوخ» في نطاق علوم القرآن. ويذهب أبو زيد إلى اعتبار ظاهرة النسخ «أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع»[١٠٦]؛ ذلك أن إبدال نصٍّ بنصّ، وإبطال حكم بحكم، إنما قُصِد به التدرُّج والتشريع، حيث «النسخ مما خصّ اللهُ به هذه الأمة في حكم التيسير»؛ على قول الزركشي[١٠٧]. والتدرج هذا يُرَدّ إلى أن النصّ «من حيث كونه وحياً انطلق من حدود مفاهيم الواقع، فلا شك أنه في تطوره كان لا بدّ أن يراعي هذا الواقع... فالتغيّر صفة ثابتة في الواقع لازمة له من حيث هو حركة مستمرة سيالة دافقة»[١٠٨]؛ وهو عينه ما وعاهُ القدماء وعبّروا عنه بمفرداتهم الخاصة.

*

تُثبت هذه العلوم القرآنية الثلاثة (علم أسباب النزول»[١٠٩]، «علم المكّيّ والمدنيّ»، علم «الناسخ والمنسوخ») أن القدماء وعوا صلةً/ صلاتٍ ما بين النصّ الديني والواقع

---

(١٠٤) أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ص ٧٧.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٧٧.
(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(١٠٧) أبو عبد الله محمد بن بهادر الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ٤ ج، ط ٣ (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٧)، ص ٤٠.
(١٠٨) أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ص ١٢٠.
(١٠٩) انظر رأياً آخر، مختلفاً، في هذا العلم في: علي أومليل، **في شرعية الاختلاف**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥).

التاريخي، وقرأوا الأول على هذا المقتضى. وهو ما يسوِّغ للمعاصرين، ومنهم أبو زيد، قراءة ذلك النصّ قراءة تاريخية بأدوات معاصرة مناسبة تبني على قراءات الأقدمين، وتضيف إليها أبعاداً جديدة تفتحها أسئلة الرؤية التاريخية للنصوص في الفكر الحديث. ولكن، كيف حصل أن أُخمِدت جذوةُ هذا التفكير التاريخي ـ أو إرهاصاته ـ في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، فتغلبت عليه نزعة نصّية جامدة ومنغلقة، وسيطرت على العقل سيطرة كاملة في مراحل تاريخ الثقافة العربية الإسلامية؟

يضعنا هذا السؤال أمام ظاهرة فكرية مثيرة ميّزت تلك الثقافة، هي ظاهرة السلطة المعرفية الضاربة للنصّ، في الوعي الإسلامي، في مقابل تهميش العقل وحصاره!

رابعاً: سلطة النصّ وتهميش العقل

لم يمتلك النصّ كل تلك السلطة التي كانت له ـ وما زالت ـ في الثقافة الإسلامية لأسباب معرفية، في ما يرى أبو زيد، أي على النحو الذي يمكن أن تتغذى فيه سلطةُ النصّوص من تفوُّقٍ معرفيّ لها، أو حجّية فكرية فيها؛ فـ «النصّوص في ذاتها لا تمتلك أيّ سلطة»(١١٠)، وإنما هذه تأتيها من سلطة سياسية تتبناها، وتختار فرضها بما هي النصّوص/ الأفكار المقبولة. وإذا كان «كُتِب» لنصوصٍ بعينها، وأفكار وعقائد بعينها، في تاريخ الإسلام بأن تنتصر، فما ذلك إلّا لأنها حُمِلت على رضا السلطة وسِنَانها، وهو ما لا ينتبه إليه كثير ممّن يدعون أن الأمة «أجمعت» على قضية كذا... وقضية كذا(١١١). وإذا كان مقام النصّ علا على مقام العقل، فليس لأن المسلمين عانوا نقصاً في التفكير العقلي، كما يردّد بعضٌ غيرُ قليلٍ من المستشرقين، وإنما لأن هذا التفكير

(١١٠) أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ص ١٦.

(١١١) «لا يعلم أصحاب هذا الفكر وممثّليه [هكذا في النصّ]، مثلاً، أن قضية «قِدم القرآن» و«حدوثه» كانت من القضايا التي حسمتها السلطة السياسية، لا الحوار الفكريّ الحرّ، حين تدخّلت مرّة باسم العقلانية ـ في عصر الخليفة العباسي المأمون ـ فاضطهدت القائلين بأن القرآن «قديم» لأنه «كلام الله الأزلي وصِفَةٌ من صفات ذاته الأزلية القديمة».

ثم تدخلت السلطة السياسية مرة أخرى، في عصر الخليفة المتوكل، ولكن بحجة «درء الفتنة»، وناصرت أصحاب نظرية «القِدم»، واضطهدت القائلين بأن القرآن «محدَث مخلوق» لأنه أصوات وكلام ولغة حادثة، لا يجوز أن تتّصف الذات الإلهية بها؛ فكلام الله، إذن صفة من صفات أفعاله لا من صفات الذات. هل يعلمون أن ما يتصورونه جزءاً من حقائق العقيدة المنزّلة، فيكررون كالببغوات أنه «معلوم من الدين بالضرورة»، ليس إلّا قرار سلطة سياسية غاشمة، لا تقل في ديكتاتوريتها وعدائها للفكر عن السلطة التي سبقتها واضطهدت الفكر باسم العقلانية؟». انظر: أبو زيد: **الخطاب والتأويل**، ص ٢٣٣، و**النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص ٨ ـ ٩ و٧٤. =

تعرَّض للتهميش والإقصاء والتجاهل منذ واصل بن عطاء حتى ابن رشد، ما خلا في ومَضاتٍ من الزمن نادرة احتُضِن من سلطةٍ مستنيرة، فأمكنه أن يتفتق ويزدهر. ومع أن النصّ يستمد سلطانه من سلطان الدولة، إلّا أن هذا النفوذ الذي يحتازُه يتوقف على النجاح في تأصيل ذلك السلطان (= سلطان النصّ) من قبل مفكرين يتحوّلون إلى مرجعية فكرية داخل الثقافة، وتتحوّل نصوصهم إلى أمَّهات معتمَدة، بل منظور إليها بوصفها نصوصاً شبه مقدّسة، وغيرَ قابلة للنقد أو المراجعة. ومثلما وجد محمد أركون في الشافعي رمزاً لتأصيل سلطة النصّ في الثقافة الإسلامية، أو مؤسّس العقل الأورثوذوكسي في الإسلام، وجد فيه أبو زيد رمزاً لبناء مرجعية النصّ في التفكير الإسلامي.

كَرَّس نصر حامد أبو زيد كتاباً لدراسة فكر الشافعي، فَحَصَ فيه الفرضية السائدة عنه بما هو ممثل لِ «الوسطية» في الإسلام منتهياً إلى دحضها وبيان تهافتها، ومبيّناً الدور الرئيس الذي نهض به في باب ترسيخ سلطة النصّ في التفكير الإسلامي، وإشاعتها في عقل كل من أتوا بعده. ومع أن الشافعي لم يكن وحده مَن أسَّس سلطة النصّ في ذلك الفكر، وإنما شاركه تأسيسها أبو الحسن الأشعري[١١٢]، في مواجهة العقل، وأتى بعدهما أبو حامد الغزالي ليُكمل ما بدأه سَلَفَاه[١١٣]، إلّا أن المنطلقات الفكرية، والتأصيلية، الأساس لذلك التأسيس إنما تبلورت في أعمال الشافعي. وكما اعتمد محمد أركون نصّ **الرسالة** للشافعي، نصّاً نموذجياً وتأسيسيّاً للعقل الأورثوذكسي، اعتمد أبو زيد النصَّ عينَه بحسبانه النصّ المشرِّع لتلك السلطة في مقابلة سلطة العقل، دون أن يتجاهل كتابه **الأمّ**. والكتاب، كما لم يتوقف أبو زيد عن التأكيد، ليس دراسة في فقه الشافعي، وإنما أراده دراسة في منهجه الضمني الحاكم لطريقة تفكيره في التأصيل الفقهي. غير أن أبا زيد ما استطاع أن ينجز دراسة إيبيستيمولوجية، بالمعنى الدقيق للكلمة، لفكر الشافعي ونظامه المعرفي على الرغم من أنه أرادها دراسة في آليات تفكيره «من حيث هي عملية ـ أو عمليات ـ ذهنية»[١١٤].

= وانظر رأياً مخالفاً، في موضوع علاقة الخلفاء، المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل، بالمعتزلة وقضية «خلق القرآن» في: فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠).

(١١٢) أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص ١٧ ـ ١٨ و٥٧.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١١٤) أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ص ٩.

ينطلق نصر حامد أبو زيد، في قراءته للشافعي، من ستّ مسلمات[115]؛ **أولها** أن مجالات المعرفة متداخلة، وذلك ما يسمح له أن يجمع الشافعي والأشعري والغزالي في نطاق معرفي واحد؛ **وثانيها** أن فكر الشافعي مرتبط بظروفه الاجتماعية والتاريخية، ولا يمكن قراءته خارجها، أو إضفاء طابع متعال عليه؛ **وثالثها** أن رؤية الشافعي إلى العالم تضعه في موقع منظومة إيديولوجية «وسطية»؛ **ورابعها** أن الصراع الإيديولوجي عبّر عن نفسه بلغة دينية، واتخذ شكل صراع على ملْكية النصوص وتأويلها، ولم يكن المنتصر فيه مالكاً للحقيقة، ولكن أفاد انتصاره من دعم السلطة له؛ **وخامسها** أن هزيمة تيارات فكرية، في ذلك الصراع، لا يعني أنها «ضالة» و«كافرة»؛ **وسادسها** أن للأفكار تاريخاً، وطمْس هذا التاريخ يحوّلها من اجتهادات بشرية، ذات مضمون إيديولوجي، إلى نصوص مقدسة! وهو أعمل هذه المسلّمات الستّ على فكر الشافعي، وفكَّر فيه في ضوئها.

ينتمي خطاب الشافعي، في قراءة أبي زيد له، إلى مناخ الصراع بين تيار العقل وتيار النقل، في الفكر العربي الإسلامي، وبين مدرستَي الحديث والرأي على نحوٍ خاصّ. وهو ـ عنده ـ صراع إيديولوجي بامتياز، وهو «بدأ يأخذ شكل محاولة السيطرة على الذاكرة الجمعية، وذلك من خلال صياغة قوانين الشفرة على مرجعية النصّوص، فتتحول الذاكرة إلى ما يشبه القوة الحافظة...، أم تعتمد على مرجعية «العقل»، فتتحول الذاكرة إلى ما يشبه القوة المفكرة، التي تعتمد على فعالية قوة الاستنباط والاستدلال؟»[116]. وقد دُرِجَ على اعتبار الشافعي موفِّقاً بين المدرستين، وممثِلاً لـ «الوسطية»، في تاريخ الفكر الإسلامي، لدى كلّ من تناولوا هذا التاريخ بالدرس. غير أن أبا زيد يخالف هذا الرأي ذاهباً إلى دحض «وسطية» الشافعي، مبيناً انتماءَه الصريح إلى مدرسة الحديث؛ حيث «كان في الواقع يخوض مع أهل الحديث معركتهم ضد أهل الرأي»[117]. وإذا كان لِمُحْتَجٍّ أن يحتجّ على هذا الرأي بالقول إن الشافعي أخذ، عن مدرسة الرأي، فكرة القياس، وأدخلها ضمن منظومة قواعد التشريع وأصوله، فإن مفهومه للقياس لم يذهب إلى حدّ اعتباره فاعلية عقلية، وإنّما تَقَصَّر على استخراج الحكم من النصّ، وعلى التزام أحكام النصّ من دون كبير اجتهاد[118].

---

(١١٥) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(١١٨) هكذا «انتهى الشافعي إلى الانتماء إلى مدرسة الحديث، رغم اعترافه بمدرسة «القياس»؛ فهو «كبّل القياس... بمجموعة من القيود أدّت به، في النهاية، إلى أن يكون مجرّد استناد غير مباشر إلى النصوص». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٣.

بأيّ معنىً كرّس الشافعي سلطة النصّ؟

بالمعنى الذي أشار إليه أبو زيد؛ حيث غلّب النصّ على الرأي، ورجّح موقف أهل الحديث على موقف أهل الرأي. ولكن الشافعي فَعَل أكثر من ذلك بكثير، في ما يرى أبو زيد؛ فهو ما اكتفى بتكريس النصّ مرجعيةً في التشريع، حتى عند استعمال القياس، وإنما أتْبَع ذلك بجملةٍ من التقعيدات قيّدت فعل العقل، بل شَلَّتْه على نحوٍ تام، وحوّلت أقوالَ ونُقُولَ الصدر الأول إلى عقائد. ويمكن الإشارة، في هذا المعرض، إلى أبرز ملاحظات أبي زيد النقدية على منهج تفكير الشافعي:

١ ـ أرهق الشافعي نفسه في محاولة تأسيس السّنّة مصدراً ثانياً للتشريع: من صوغه مفهوم «العصمة»، وهو ـ في رأي أبي زيد ـ مفهوم «تُناقِضه النصوص القرآنية التي نزلت في سياقِ عتابٍ للنبي قاسٍ في بعض الأحيان، فضلاً عن كثير من الروايات التي خطّأت بعض اجتهاداته عليه السلام»[119]، إلى اعتباره السنّة المقصودَ بالحكمة إذا جاءت معطوفة على القرآن، إلى مماهاته بين السنّة والوحي من طريق تأويل مفهوم «الإلقاء في الروع»، الوارد في بعض الأحاديث، بحيث يرادف معنى الوحي، أو شيئاً يضاهيه في الدرجة[120].

٢ ـ وسّع الشافعي مفهوم السنَّة بحيث شمل الأقوال جميعها «بصرف النظر عن سياق القول» وكانت النتيجة أن كلَّ قولٍ أصبح وحياً، وأن هذا التوسيع «ألغى بشرية الرسول إلغاءً شبه تام»[121].

٣ ـ يستأنف الشافعي عمل الإمام مالك، فيُدخل «عمل أهل المدينة» في السّنة، ويتجاوزه إلى أبعد من ذلك؛ حيث إنّ إدماجه السنّة في الوحي «حوّل التقاليد والأعراف والعادات القرشية إلى «وحي»، وحيث إن الإمام مالك رفض دعوة الخليفة العباسي إلى فرض كتابه «**الموطّأ**» على المسلمين، «فإن الإمام الشافعي جعل من عادات «قريش» وأعرافها ديناً ملزماً للناس كافة»[122]!

٤ ـ إذْ يميّز الفقهاء، في مرْويات السنّة، بين النصوص القطعية (= المتواترات والمشهورات) والنصوص الظنية (أحاديث الآحاد)، ويَطْمئنون إلى حُجّية الأولى أكثر؛

---

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.
(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(١٢١) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.

وإذْ يُفَضِّل أهل الرأي منهم القياس على أحاديث الآحاد، حتى ولو كانت دلالته ظنية، لأنه يعتمد ـ عندهم ـ على الأحكام الكلية، أو على أصول الشريعة، لا يجد الشافعي حرجاً في التمسّك بالنصّوص الظنية، و«الأخطر من ذلك أنه يعتبر حجّية القياس أضعف من حجية حديث الآحاد، رغم أن القياس يعتمد على كليات الشريعة ومقاصدها العامة»(١٢٣). ولا يكتفي أبو زيد بنقد لجوء الشافعي إلى أحاديث الآحاد، وعقد فصلٍ لها في **الرسالة**، بل يزيد على ذلك تشكيكاً في حجية المتواترات لسببيْن على الأقل: أن «التواترُ جمعُ آحاد»، وهو اجتماع على رواية بعينها ليس يُضْمَن عدم تطرق الكذب إليها، ثم لأن السلطة السياسية «التي استطاعت أن تفرض التواتر على مستوى الأخبار والمرويات؛ بمحاربة الأخبار والمرويات المضادة لتوجهاتها، والمعارضة لسياستها، واختلاق مرويات أخرى وإذاعتها ونشرها»(١٢٤).

بهذه الكيفية في التأصيل، كرّس الشافعي أوّلية النصّ وسلطته المرجعية في التفكير الإسلامي، وعلى خطّ تفكيره سار اللاحقون من فقهاء وأشاعرة وعلماء حديث، لتجد هذه الثقافة النصّية تعبيرها النظري الأجلى مع أبي حامد الغزالي في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي). وإذا كان الشافعي قَارَعَ مدرسة أهل الرأي في أصول الفقه، مثلما انشق أبو الحسن الأشعري عن مدرسة التأويل الاعتزالية في أصول الدين وناقض موضوعاتها في التوحيد والعدل، كذلك قارع الغزالي الفلاسفة وبدَّعهم، بل كفَّرهم، في مسائل خلافية، منحازاً إلى خصومهم النصّيين. إنّ هذا المسار التراجعي هو الذي يفسّر لماذا أُجْبِر العقل على الانزواء في الزاوية الأضيق، وتعرَّض للمحو (مثل العقل الفلسفي). انتصر النصّ على التأويل، مع أن النصّ لا ينطق بشيء من دون تأويل؛ والحق أن تأويلاً للنصّ، يَحْمل الأخير على ظاهره، هو الذي انتصر على تأويل آخر يفتح الباب أمام رؤية أكثر انفتاحاً على المجاز والعقل. تراجعت مدرسة الرأي في مقابل مدرسة الحديث في الفقه وأصول الفقه، وتراجع الاعتزال في مقابل الأشعرية في أصول الدين، وحوصر التصوّف بتهمة الباطنية والمروق عن الشريعة، وكان ذلك مقدمةً ناجزة، وتمريناً ناجحاً، للإجهاز على الفلسفة والمنطق وإزاحتهما من ساح التعبير.

لقد كرّس نصر حامد أبو زيد مساحات من كتبه، متفاوتة الحجوم ـ بين فصْلٍ وفِقَرٍ من فصل ـ لتسليط الضوء على ظاهرة التهميش الذي تعرض له الخطاب

---

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٠١.
(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

الفلسفي في تاريخ الإسلام من قبل حِلْف السلطة والفقهاء. وأكثر وقْفاته على هذه المسألة عمقاً كان في فصل ينطق عنوانُه بالمفارقة المبحوثة: «مركزية الغزالي وهامشية ابن رشد»(١٢٥). ثمة ما يفسر حالة الاصطفاف في الفكر بين مركز وهامش: مُحالفةُ السلطة ممثلي فكرٍ بعينه، تمكينهم من الهيمنة، وغالباً ما كان هذا الفكر مناهضاً للعقل والتنوير؛ ثم نجاح أنصار التقليد في نقل الصراع مع خصومهم من ميدانه الفعلي (= الفكر والمعرفة) إلى ميدان العقيدة والدين(١٢٦)، وتأليب العامة على أنصار العقل و، من ثمة، اغتيال فكرهم والقذف به إلى الهامش. ولم يكن وضع فكر ابن رشد في هامش الثقافة العربية لأسباب سياسية فقط (عَزْلُه واضطهادُه وحرقُ كتبه وسجنُه...)، وإنما كان لأسباب ثقافية أيضاً: اختيار ابن رشد سبيل الشروح والتعليقات على أرسطو قبل الشروع في كتابة مؤلفات أصيلة كان أغلبها استجابة لتحديات طرحها فكر الغزالي(١٢٧).

وَعَى ابن رشد هامشيته، في ما يرى أبو زيد، وما كان جمعه بين الشروح والتأليف إلّا المظهر الأجلى لذلك الوعي. لكنه إذْ حاول أن يساجل خطاب المركز (الغزالي)، «كان مضطراً، محكوماً بذلك «الأمل» في التحرك من الهامش، إلى تقديم بعض التنازلات»(١٢٨). ومع أن أبا زيد يبرر هذه الترضيات التي قدمها ابن رشد، تحت ضغط خطاب المركز عليه، والتي كان أبو الحسن الأشعري قبله قد قدّمها للمعتزلة حين استخدم منهجهم في الاستبدال وقياس الغائب على الشاهد، بالقول إنها أمر طبيعي في سياق السجال بين الخطابات(١٢٩)، إلا أنه ينتهي إلى القول، في ما يشبه التناقض، إن تلك التنازلات والترضيات «عمّقت هامشيته لأنها ساهمت ـ بطريقة غير مباشرة ـ في تكريس مركزية الغزالي بكل ما يمثله من دلالات»(١٣٠).

(١٢٥) أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، ص ١٩ ـ ٦٦.
(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.
(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٥.
(١٢٩) «نقول إن هذا الأمر طبيعي؛ أن «الخطاب» ـ أي خطاب وكل خطاب ـ ليس خطاباً مغلقاً مستقلاً عن غيره من الخطابات في سياق ثقافي حضاري بعينه، ومهما تصاعدت آليات «الإقصاء» و«الاستبعاد» التي يمارسها خطاب ضدّ خطاب آخر، فإن حضور هذا الخطاب الآخر في بنية الخطاب الأول يمكن تتبعه على مستوى البنية والسرد، إن لم يكن على مستوى «المنطوق والمفهوم» كذلك. هذه الحقيقة البديهية البسيطة ترتد إلى حقيقة أن الخطابات ـ في سياق ثقافي حضاري بعينه ـ تشترك، إلى حدّ إلى كبير، في طبيعة الإشكاليات التي تحدّد منطوقها ومفهومها وبنيتها». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥.
(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٧.

لم ينته تهميش العقل إلى تنصيب النصّ سلطاناً فحسب، وإنما قاد ذلك، في ما بعد، أي حين توقفت حركة إنتاج النصوص الكبرى في تاريخ الفكر الإسلامي، إلى انتصار ثقافة الحواشي والشروخ والمختصرات، و ـ بالتالي ـ إلى **تصحُّرٍ فكري** امتد من القرن الثالث عشر إلى القرن التاسع عشر، لم يكن في وسع واحات فكرية قليلة، هنا وهناك، أن تقاوم زحفه. ومع ذلك، لم يكن لهذه الثقافة الرديئة التي سادت نصف تاريخ الإسلام ـ وهي تنبعث اليوم وتتجدد! ـ أن تنشأ وتفشو وتغْمر الآفاق لولا أن سلطة النصّ المطلقة هيأت لها تربة النموّ!

الفصل العاشر

التراثُ في منهج تاريخيٍّ نقديّ
(عليّ أومليل، عبدً المجيد الشّرْفي)

هل يمكن قراءة التراث الثقافي الديني العربي الإسلامي ـ وأيِّ تراث آخر في التاريخ الإنساني ـ **خارج تاريخه**؟ أي بمعزل عن استدعاء ذلك التاريخ لفهمه، ليس فقط كخليفة يُسْتَأنَس بها في محاولة الفهم ذاك، بل بما هو الرحم التي تَوَلَّد منها ذلك التراث واكتسب منها شخصيته ومضمونه؟ هل في الوِسْع عزل التراث عن تاريخه من دون الانزلاق إلى حسبانه مطلقاً يعلو على المكان والزمان والشرط البشري، ويتعالى عنهما؟ ألا تبدأ نزْعات التقديس والتبجيل للتراث من هذه النقطة، ومن هذا المُدخل(= عَزْل التراث عن تاريخه)؟ على أن تاريخية التراث ليست تقتصر على شرطه التاريخي ـ الموضوعي ـ الذي ينشأ فيه، وتتحكم فيه ظروفه، فتطبعه بطابع معيَّن، وإنما هي ـ أيضاً ـ **تاريخية الفكر** أو الأفكار؛ ذلك لأن للتراث (أيِّ تراث) **زمناً معرفياً** خاصّاً يتشكل فيه، ويتطور، ولا يمكن فهمه ـ بالتالي ـ إلّا من طريق ربط معطياته الفكرية بذلك الزمن المعرفي. فهل في الوسع، إذن، أن نتجاهل زمَن ثقافةٍ ما إلّا إذا غامرنا بالنظر إليها كثقافةٍ مطلقة... لا تحكمها نواميس؟

هذه، وأسئلةٌ أخرى من القبيل عينِه، ممّا لا يملك عقلٌ نقديّ وتاريخي أن يتجاهل ضرورَتها المعرفية وهو يقرأ كمّاً هائلاً من الكتابات عن التراث يخلو من الحسّ التاريخي، ويفتقر إلى حاسَّة النقد. وليست هذه العاهة في النظر غير التاريخي، وغير

النقدي، إلى التراث ممّا استبدَّ بكتابات التراثويين التبجيلية، وعُرِف عنها، فحسب، وإنما هي مما أصيبت بها أعمالُ دارسين حداثيين، أو زعموا الحداثة، في النظر إلى الموروث الثقافي؛ فالغالب على كتابات هؤلاء في الموضوع إمّا الانطلاق من فرضيات خاطئة في البحث، أو الذهاب إلى أحكام واستنتاجات تنوء المادةُ الثقافية أو الفكرية المدروسة بحمْلها. ويقع ذلك، في الحالين، بسبب إهمال **تاريخية** الموضوع المدروس والتعامل معه، بدلاً من ذلك، وكأنه أثر فكريّ معاصِرٌ وحيّ ينتمي إلى زمننا الموضوعي والمعرفي، ويقبل ـ بالتالي ـ بناء فرضيات البحث واستنتاجاته على ذلك المقتضى. وقد يأتي الذهول عن تاريخية الموضوع المدروس من واحد من السببين التاليّين أو منها مجتمعين:

أوّل السببيْن **النظرة الإيديولوجية** إلى الموضوع المدروس، أو الجانب الإيديولوجي ـ المُضمَر أو المعلن ـ في تلك النظرة؛ ومن ذلك ـ مثلاً ـ التفكيرُ في مسائل التراث بعقل توظيف المسألَة المفكَّر فيها لأغراض إيديولوجية معاصرة: إمّا لدحض فكرةٍ من التراث يتبناها خصمٌ أو غريم، أو للانتصار لأخرى بزعم أنها «حيّة» أو تخدم قضية معاصرة. وسواء أتعلّق الأمر بالدحض أو تعلّق بالتبنّي، فإن النتيجة سواء على صعيد منهج النظر إلى الموضوع: التفكير فيه من خارج تاريخه، واصطناع تاريخٍ معاصر له **يبرّر النزاع عليه**. إن الذين بحثوا في وجوه «المعاصرة» في بعض الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي (المعتزلة، الجاحظ، التوحيدي، ابن رشد، ابن خلدون، الشاطبي...) سقطوا جميعاً، بمقادير متفاوتة، في مطبّ **النظرة اللاتاريخية** إلى تراث الإسلام.

وثاني السببين **النظرة المعرفية** (الإيبيستيمية) **المغلقة** إلى المادة المدروسة، وخاصّة تلك التي غلَّبَت عامل **البنية** على عامل **التاريخ** في القراءة، فلم تَرَ في الأولى مجرَّد **لحظة منهجية** ومعرفية في قراءة الموضوع، وإنما حسبتْها القراءة المثْلى والأعلى مقاماً. وليس من شك في أن العدد الكبير من الدراسات التراثية الآخذة بأدوات التحليل البنيوي والإيبيستيمولوجي، انزلق إلى هَدْر تاريخية النصّ المقروء، فانتهى به الأمر إلى أحكام واستنتاجات إسقاطية. وعلى الرغم من خصوبة هذه القراءات في إضاءة النصّ، أو المعطى الثقافي الموروث، من الداخل، والكشف عن أبعاد دلالية فيه لا تستبين إلّا بإعمال أدوات تحليل الخطاب، إلّا أن عزله عن شرطه التاريخي، وتاريخيته المعرفية، أفضى إلى رؤيةٍ جامدة للنصّ، ولم يكشف الروابط بينه وبين سياقاته التي حدَّدته وصنعته.

وقد يكون من باب الأمانة العلمية أن يسجّل الباحث للدراسات الآخذة بالمنهج المادي التاريخي الفضل في العناية بتاريخية المعطى التراثي، عناية نسبية، حتى لا نقول بدائية؛ فلقد انطلقت هذه الدراسات ـ التي ازدهرت في عقد السبعينيات من القرن الماضي ـ من قاعدة نظرية تقول إن الفكر متحدِّدٌ بواقع موضوعي: تاريخي واجتماعي، وهو يمتنع فهمُه من دون استعادة سياقاته الموضوعية التي نشأ فيها. وهي (دراسات) طبقت، نوعاً من التطبيق، تلك القاعدة في قراءاتها الموروث الثقافي. ولكن يؤخذ عليها **اختزاليتُها** الواقعَ إلى الجانب السياسيّ حصراً، ونزعتُها الإسقاطية، غير التاريخية، التي أخذتْها إلى حديث غير علميّ، ولا واقعي، عن إقطاع وبرجوازية و«طبقات» كادحة في المجتمع العربي الوسيط، وإلى تحليل طبقوي لصراعات تختلط فيها العوامل القبلية بالدينية، مثلما أخذتْها إلى بحثٍ مستحيل، وغيرِ مُجْدٍ، عن ماديةٍ مفترَضَة في الفكر العربي الإسلامي. وهكذا انتهت المقالة المادية التاريخية، في ميدان دراسات التراث، إلى مقالة لا تاريخية: أخذت بِشِمالها ما قدّمت بيمينها من وعودٍ بنظرة تاريخية إلى الموروث.

*

سيهتم هذا الفصل بمطالعة بعض إنتاجات اثنين من الباحثين الممثلين للأطروحة التاريخية النقدية، في ميدان دراسات تاريخ الإسلام الثقافي والديني، هما الأستاذان عليّ أومليل، وعبد المجيد الشَّرْفي، وبيان وجوه حضور هذه النظرة (التاريخية النقدية) في قراءتهما ذلك التاريخ، علماً أن الباحثيْن معاً طبَّقا ـ بمقادير مختلفة ـ المنهج التاريخي النقدي من دون أن يطلقا الصفة هذه على طريقة العمل التي أخذا بها، ومن دون أن ينغمسا في تنظير المنهج، أو بيان ما في أدوات العمل تلك من امتياز منهجي أو معرفي.

أوَّلاً: تاريخية التراث

التفكير في التراث لغَرَضٍ غيرِ فهمه، ووَعْيُ معطياته بمعزلٍ عن سياقاتها التاريخية والفكرية التي أنتجتها، يُسقط عنه تاريخيته، ويُضيع ـ بالتَّبِعَة ـ إمكان الفهم. ومَن يقيم هذا النوع من العلاقة بالتراث لا يفكّر، في الواقع، في التراث، ولا يكون هذا الأخير موضوعاً لتفكيره وإن هو بَدَا كذلك، وإنما يفكر في قضية أخرى غير التراث هي، في الغالب، قضيةُ **مَنْ يفكِّر** لا قضية **ما يفكّر فيه**. والقضية تلك يلقيها عليه حاضرٌ ثقافي، أو اجتماعي، أو سياسي، فيجرّب النظر إليها بتوسّل التراث وسيطاً، أو مجالاً مستعاراً.

وليس الإغراق في التراث هروباً من مشكلات الحاضر، بالضرورة، بمقدار ما هو انغماسٌ شديد فيها، لكنه الانغماس الذي قد يولِّد ما لا حصْر له من المشكلات إنْ هو جنح للخلط بين الأزمنة، وتخيّل أن في التراث ضالته. والمشكلة، يقول علي أومليل[1]، في أن «العرب المحدثين، وهم يهتمون هذا الاهتمام البالغ بالتراث، فإنه لا يعني عندهم مجرّد ثقافة أنتجت في ماضي فلزمت حدود هذا الماضي، بل إن هذا التراث يُطْلَب ليُستثْمَر فيما يعنيهم من قضايا، وليجيب عن أسئلة اليوم». إنه بالحسبان هذا، عابرٌ للتاريخ، أو فوق التاريخ. وذلك ما يجعل العلاقة به غير علمية، وغير ذات فائدة ما دامت تراهن على مستحيل.

١ ـ كُتّاب المقالات، ابن رشد، ابن خلدون

هذه قاعدة مكينة في فكر عليّ أومليل، وفي نظرته إلى مسائل التراث. وهو قلّما أتاها بالتنظير في مقالات ما في المنهج، لكنها تسري مفعولاً في دراساته كافة. وسنأخذ أمثلة **ثلاثة** لذلك في قراءاته لتاريخ الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي: الخطاب الفقهي والواقع التاريخي، الخطاب الرشدي، الفكر الخلدوني وأطرهما التاريخية والمعرفية.

أ ـ لا تملك أيّ قراءة للخطاب الفقهي الإسلامي أن تفتح سبيلاً أمام معرفة الواقع التاريخي للمجتمع العربي الإسلامي، بدعوى أن الفقه هو منظومة التشريع التي تقنِّن السلوك والأوضاع الاجتماعية، وتفرض عليها التقييد الرسمي، وتسمح بتمثُّل صورة تقريبية عن واقع الحال. إن الفجوة كبيرة بين الفقه والواقع، في نظر علي أومليل، وهي الفجوة بين ما سماه ـ سابقاً[2] ـ **الإسلام التاريخي والإسلام المعياري**، بين إسلامٍ جرى مجراه موضوعيّاً، بمقتضى أحكام الواقع، وإسلامٍ وُجِدَ من حاول تنميطه بدعوى ضرورة مطابقته للنصّ ولمثالٍ مرجعيّ في الصدر الأول. وفي الفجوة هذه ما يفسّر لماذا كانت تقنينات الفقهاء لمسائل عدّة لا تطابق أحكامُها معطيات واقعٍ دوّنته ـ لحسن الحظ ـ كتبُ التاريخ. المثال على ذلك الشروطُ الموضوعةُ، من قبل الفقهاء، على «أهل الذمة» من الكِتَابيين لمعاهدتهم، واختلاف واقع معيشِهم عن تلك الصورة التنميطية التي يرسمها الفقه؛ إذْ «في مقابل ما يقوله ويشترطه الفقهاء هناك التاريخ، أي الأوضاع الفعلية لأهل الذمة داخل المجتمعات الإسلامية؛ فالفقهاء، مثلاً، اشترطوا لمعاهديهم أن يكتفوا

(١) علي أومليل، **في التراث والتجاوز** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، ص ٣٩.
(٢) عليّ أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير، والمركز الثقافي العربي، ١٩٨٥).

بكنائسهم ومعابدهم التي وجدهم الإسلام عليها، بل ألزمهم البعض بأن لا يقوموا بإصلاح أو ترميم ما بليَ أو انهدم منها. ونحن نعرف تاريخياً أنهم شيّدوا كنائس ومعابد لهم جديدة. والفقهاء اشترطوا عليهم لباساً وشارة مميَّزيْن. وإذا كان هذا قد حصل أحياناً، فإنهم لم يُلزَموا بذلك دائماً»[٣].

لم تكن أحكام الفقه، إذن، مطابِقة للأوضاع الفعلية لِ«أهل الذمة» في مجتمعات الإسلام، من دون أن يعني ذلك ـ كما لاحظ علي أومليل[٤] ـ أنها كانت أوضاعاً مثالية، مثلما يزعُم البعض، لكنها كانت أفضل ممّا أراد لها الفقهاء أن تكون عليه. وليس من نتيجة لهذا سوى القول إن قراءة أوضاع أهل الذمة، في بلاد الإسلام، من خلال الخطاب الفقهي ستكون، بالضرورة، قراءة غير تاريخية، لأن ما حَكَمَ تلك الأوضاع ليس النصّ فحسب (القرآن، الحديث، التشريع...)، وإنما الواقع التاريخي أيضاً.

ويتصل بهذا الوجه من التجافي ـ أو عدم المطابقة ـ بين النصّ والواقع وجْهٌ آخر من عدم التواؤم بين التقنينات الفقهية وما جرت عليه الأمور في الواقع الفعلي، هو المتعلق بـ «**الجدل العقائدي**»بين المسلمين وغيرهم من أتباع الديانات الكتابية؛ فإذا كان من شروط معاهدة المسلمين لأهل الكتاب ـ كما قررها الفقهاء ـ عدم إقدامهم على ثَنْيِ مسلمٍ عن دينه، أي عدم التبشير بأديانهم، فإن الأمور، في الواقع التاريخي، جرت مجرىً آخر مغايراً، إذ «وقعت المناظرات فعلاً بين المسلمين وغيرهم في المسائل العقائدية. فقد كتب نصارى ويهود عاشوا في كنف الإسلام ليمجِّدوا دينهم. كما كتب المسلمون يرددون بأن الإسلام هو الدين الحق. ومهما كان الجدل حادّاً، في كثير من الأحيان، فالمهم أنه قد وقع، أي أن الثقافة الإسلامية تجاوزت بمناظراتها الغنية الحدود التي رسمها الفقهاء»[٥]. من يعود إلى «كتب الملل والنّحل»، التي وضِعَت للتعريف بالعقائد المخالفة ناهيك بمقالات فرق الإسلام، يعثر فيها على فائضٍ من القرائن الدّالة على أنها ما اكتفت بالتعريف بالعقائد تلك[*]، وإنما بمعطياتٍ عن جدل الكلاميين والفقهاء في الإسلام مع أتباع تلك العقائد؛ في مدى صحّتها، وما خالطها من تحريفات، وما داخلها من زوائد وبدع، وما تتمتع به عقيدة الإسلام من صحَّة وحُجِّية ونقاء. بل إن فيها ـ وهذا

(٣) علي أومليل، **في شرعية الاختلاف** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠، ط ٢، ٢٠٠٥)، ص ٢٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(*) على الرغم من أن التعريف بها يُعَدّ، في حدّ ذاته، نقضاً للقواعد التي رسمها الفقهاء لحقوق «أهل الذمّة».

هو الأهمّ ـ إفادات عن دفاع المخالِفين من أهل الكتاب عن أديانهم في مواجهة آراء المسلمين.

ويلاحظ علي أومليل، بحقّ، أن عدم المطابقة تلك (= بين النصّ الفقهي والواقع التاريخي) لم تتصل بواقعة الجدال العقائدي مع أتباع الديانات الكِتابية فحسب، وإنما هي تجلّت ـ أيضاً ـ في واقعة الجدل بين المسلمين والمخالِفين من معتنقي الديانات غير الكتابية، ممن لا كتاب لهم، أو ممّن لهم «شبهة كتاب»؛ ومن ذلك الجدلُ بين متكلمي المعتزلة و(بين) **المانوية**، بل والتعريف بسائر الجماعات المعتنقة لعقائد غير معترَفٍ بها، من تلك التي عاشت تحت سلطة الإسلام. إنَّ أمْرَ هذه يختلف عن أمر الجماعات الاعتقادية الكِتابية، التي اعترف لها الفقهاء بوضع خاص ـ كجماعات كِتابية ـ وبحقوق تترتب عن ذلك الوضع؛ فهي ـ عندهم ـ مرفوضة اعتقاديّاً، ولا حقوق دينية لها، وليس لها أن تنشر عقائدها لأنها غير موحِّدة. ومع ذلك كلّه، انصرف الكتّاب الإسلاميون في العقائد غير الإسلامية إلى العناية بآراء هذه الجماعات «عنايةَ تعرُّفٍ وتعريف، وعناية جدل ومناظرة»[٦]، وبأديانها، وتفرّعات مدارسها.

كان يَسَع الكُتّاب، أولاً، أن يكتفوا بالموقف الشرعي الديني من هذه العقائد بما هي عقائد غير معترف بها إسلاميّاً، ولا يتمتع أتباعُها بأيّ حقّ، فيُعْفون أنفسهم من التعريف بها، أو مجادلتها، لكنهم لم يفعلوا، ولم ينطلقوا من تقييدات الفقهاء في المسألة. ومعنى ذلك أن واقعة الجدل معها لا تقبل الفهم إلّا بالرجوع إلى الأسباب الحاملة إياهم على أن يأتوا ذلك الجدل. وهذه الأسباب هي ما حاول عليّ أومليل أن يقف عليه بالبيان وهو يتناول جدل المعتزلة مع معتنقي المانوية. إن مجرَّد انشغال المعتزلة بأمْر معتنقي أفكار المانوية، تعريفاً ومناظرةً، لهو أمرٌ يدُلّ على أن لهؤلاء شأناً في ذلك الحين. وهو إذْ يصف تلك النخبة من المانوية بأنها «نخبة عالية الثقافة ولها نفوذ داخل الدولة»، وإذْ يصف جدل القاضي عبد الجبار لهم بأنه ذو مستوى عال، يذهب إلى أن جوهر ذلك الجدل المعتزلي لم يكن دينيّاً، وإن هو توسَّل لغة العقيدة، وإنما كان سياسيّاً، ولأهداف سياسية؛ فمعتنقو المانوية كانوا جزءاً من نخبة الدولة، التي كان المعتزلة منها في البداية، وهم ـ بذلك ـ تنازعوا النفوذ داخل أجهزة الدولة، وتنافسوا «على الصدارة والقرب من القابض على السلطة السياسية»[٧]. وهو تنافس حصل على الرغم من أن «المانوية»،

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.

وسواها من أتباع الأديان الفارسية القديمة، لم تكن قوية الانتشار، ولا متغلغلة في الجمهور، بل أقلية لم تكن تعرف عنها غير الصفوة من المجتمع الإسلامي(٨).

نحن، إذن، أمام نظرة إلى الموروث شديدة التشبُّع بالحسّ التاريخي، ولا تتورط في قراءةٍ نصوصية له، أي لا تتخذ النصّ قرينةً على واقع، أو تحاول أن تستنتج الواقع منه؛ ليس لأن النصّ لا يترجم الواقع دائماً، بل لأنه يحْجُبُه أحياناً. ولو فكرنا في أوضاع الجماعات الدينية غير المسلمة، في تاريخ المجتمع العربي الإسلامي، انطلاقاً من التشريع الإسلامي الخاص بهم، لما أمكننا أن نبني عنها صورةً مطابقة أو تقريبية؛ فهذه تظل ممتنعة ـ كما يعتقد أومليل بحقّ ـ إن لم نتوسّل وقائع التاريخ الفعلي مثلما جرت. وفي هذا، بالذات، لا تفيدُنا كتب الفقهاء، وإنما كتبُ التاريخ والعقائد والمناظرات.

ب ـ نعثر في التأليف العربي المعاصر، المهجوس بقضية التراث، على قرائن عدّة على حاجةٍ كبيرة إلى ابن رشد، أو قل على قرائن تدل على أن الطلب شديدٌ على ابن رشد عند الباحثين الحداثيين المعاصرين؛ فهو ـ بالنسبة إلى أغلب من تناولوا فكره بالدرس ـ مَن يمثّل اللحظة العليا في «مغامرة» العقل في تاريخ الإسلام، وإليه انتهت المعارف العقلانية في عصره، وهو ـ إلى ذلك كله ـ من خاض في الدفاع عنه خوض المفكر الشجاع؛ إن كان في شروحه على أرسطو، أو في تلخيصاته لكتبه، أو في مقاربته للعلاقة بين العقل والوحي. وليس يخالف عليّ أومليل معاصريه، من الباحثين العرب، نظرتَهم إلى مكانة ابن رشد في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، وقوّة فكره الفلسفية، ومساهمته في تعميق نظرة المسلمين إلى بعض مسائلهم العَقَدية تعميقاً فلسفيّاً، لكنه يرفض مجاراة ذلك البعض في النظر إلى فكره نظرةً لا تاريخية؛ تُخْرِجه من الأطر الاجتماعية والتاريخية والفكرية (= الإشكالية) التي وُلِدَ فيها، وارتبط بمعطياتها، وتضع فكرهُ ذاك ـ قَسْراً ـ في قلب العالم المعاصر، متوهِّمةً ـ وموهِمَة في الوقتِ عينِه ـ بأنه ما زال قادراً على تزويد فكرنا المعاصر بأجوبة عن معضلاته، ومعضلات الواقع، الراهنة.

---

(٨) «قد نستغرب لهذه الضجة التي كان يقيمها المعتزلة وهم يخاصمون أتباع الأديان الفارسية القديمة، في حين أن بعض الكتّاب كابن النديم وغيره حين يحصون أتباعها لا يذكرون سوى عدد محدود من هؤلاء. ومعنى ذلك أن «المانوية» مثلاً ـ وهي التي اهتموا بمناقضتها أكثر من غيرها ـ لم تكن قضية جماهيرية، إن صحّ التعبير، بل كانت قضية أفراد ضمن نخبة عالمة قد يصير لهم نفوذ، فيدخلون في منافسات النخبة من أجل الجاه السياسي أو السلطة العلمية». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠.

يعيد علي أومليل فحص هذه الصورة النمطية لابن رشد، في بعض الوعي العربي المعاصر(*)، فحصاً نقدياً عميقاً من طريق بيان **تاريخية النصّ الرشدي**: من حيث هو نصّ محكوم بمشكلات خاصة بحقبةٍ من تاريخ الإسلام والجماعة الإسلامية، من جهة، ومن حيث اتصالُ نظرته إلى إشكالياته الخاصة بنوع المعارف التي كانت متاحة له في عصره من جهة ثانية...

فمن حيث صلة النصّ بظروفه التاريخية، يذهب علي أومليل إلى الأخذ بقاعدة نظرية، في الدراسة والتحليل، مقتضاها أن «أي مفكر يدور حول إشكالية معينة، **غالباً ما تكون مضمرة**»، وأن ذلك يقتضي، في جملة ما يقتضيه؛ «القيام بصياغة نظرية لتفكيره **لإعادة تركيبها**»[٩]. وإشكالية ابن رشد، التي كان عليها مدارُ فكره ونصوصه، هي ـ بهذا المعنى ـ وليدة ظروف عصره، وظروف الإسلام في ذلك العهد، ولا تَقْبَل النظر إليها خارج متطلبات الأوضاع التاريخية التي ولَّدتْها. إنها إشكالية **إصلاح** وضعيةِ **خَلَلٍ** وقعت فيه الأمّة نتيجة **تمزّقٍ** يجد أسبابه في «فوضى حدثت في الأذهان»[١٠]. إن كتب ابن رشد الجدالية الثلاثة (**فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتهافت التهافت**) تدورُ جميعُها، على تفاوُتٍ وتباين، على سؤال جامع مشتَرك: كيف السبيل إلى توحيد فهم المسلمين للنصّ الديني وتجنّب الفُرقة والشقاق؟ وإذا كان الجواب الرشدي عن السؤال هو العودة إلى «بنية فكرية ثابتة»، بما هي الحقّ الذي لا يتغير، فإن هذه «البنية الثابتة» ـ التي يرى أومليل أنها أرسطية ودينية عند ابن رشد ـ يمكن العودة إليها سواء بالنسبة إلى العامة أو بالنسبة إلى الخاصة؛ فهي ـ عند العامة ـ الأخذ **بظاهر القرآن** من دون وسائط، وهي ـ عند الخاصة ـ **التأويل البرهاني** للنصّ الديني؛ وهو تأويل خاص بالفلاسفة، من حيث هم العلماء و«الراسخون في العلم»، من دون سائر أصناف «العلماء» من فقهاء ومتكلمين.

إصلاح الخلل، إذن، عودة إلى أصل: اليقين الديني المكتسَب من ظاهر النصّ (= العامة)، أو المكتسب من التأويل البرهاني (= الخاصة). وهي العودة التي لا تكون إلّا بإسقاط وسائطَ بَلْبَلَتِ الأفهام وشَوَّشَتْهَا بتأويلات جدالية مغلوطة. لا غرابة أن

(*) ليس لدينا من شكّ في أن قراءات المرحوم محمد عابد الجابري لابن رشد، في النصف الثاني من عقد السبعينيات، كانت واحدة من القراءات التي كانت في أساس ردّ أومليل النقدي على تلك الصورة النمطية التي تكوّنت عن ابن رشد العقلاني، و«الروح الرشدية» المعاصرة...

(٩) أومليل، **في التراث والتجاوز**، ص ٢١ (التشديد من عندي).

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٣.

تقترن دعوة الإصلاح، عنده، بنقد علم الكلام وتحميله مسؤولية إغراق الأمّة في التمزيق والانقسام والتمذهب. وبإسقاط هذه الوسائط، من طريق نقد المذاهب والفرق والتأويلات الظنية، يصبح في المُكْن الرجوع إلى «**الأصل**»: الذي هو رديف وحدة الأمَّة. وليس يكون ذلك ـ في نظر ابن رشد مقروءاً من علي أومليل ـ سوى من طريق **الاجتهاد**. غير أن الاجتهاد الذي يعنيه، كما يرى أومليل، ليس ينبغي أن يُفتح بابُه للجميع، «وإلّا استمرت فوضى «التأويل» وما ينتج منها من تمزق «الأمّة»، وإنما ينبغي أن يكون للفلاسفة «وحدهم الحق في التأويل لأنهم أعرف بمقاصد الشريعة»؛ وهو حقّ لا ينتزعه ابن رشد للفلاسفة باسم العقل، بل «باسم «الاجتهاد» الذي هو حق شرعي أقرّته الأمّة كلما توفرت شروطه»[١١].

إذا كانت هذه ترجمةً لصلة النصّ بظروفه التاريخية، بما هي صلة متجسّدة في إشكالية فرضها تاريخٌ من العلاقة بين المسلمين و(بين) النصّ الديني، وفرضها واقعُ انقسامٍ وتمزيق لوحدة الأمّة، فإن صلة النصّ الرشدي بالأفق المعرفي لعصره مما لا يَقبلُ تجاهُلاً، في قراءة علي أومليل له، وهي ممّا لا يمكن أن يُطْوى بتِعِلّة أن إشكالية ابن رشد تنتمي، في بعضٍ من وجوها، إلى إشكاليات عصرنا؛ ذلك أن تفكير ابن رشد يدور ـ في نظره ـ في فلكيْن معرفيَّيْن: الفلك الفلسفي الأرسطي، والفلك الديني الإسلامي. والفلكان يتقاطعان، في نظره، عند نقطة محددة هي نقدُه **البدعة** الحادثة مقابل الأصل/ الأصليْن (الفلسفي والديني)؛ بدعة الفلاسفة المسلمين (الإشراقيين)، الذين خلطوا فلسفة أرسطو بغيرها (= أفلاطون مثلاً)، فحرفوها عن مقاصدها؛ وبدعة المذاهب والفرق الإسلامية التي أحدثت في الأصول ما ليس من مقاصدها[١٢]. وإذا كان هذا هو الأفق المعرفي، الذي تحرَّك فيه فكر ابن رشد، وانتظمت فيه إشكالياته، فإن قراءتَه، خارج نطاق هذه الأطر النظرية، لا يقدّم معرفةً صائبة ودقيقة بمعطيات ذلك الفكر، والإصرار على إخراجه من تلك الأطر لجعله معاصراً هو بمثابة **اختراع لابن رشد آخر غير ابن رشد التاريخي!**

ج ـ لا تختلف المكانة التي يحتلّها ابن رشد، لدى الباحثين العرب المعاصرين، عن تلك التي يحتلها عندهم ابن خلدون؛ فهم «يطلبون منه أكثر ممّا يطلبون عادةً من المفكرين القدماء»، لأنه قدم لهم ـ في ما تصوروا ـ أكثر مما قدمه لهم أي مفكر عربي

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٢) المصدر نفسه، ٢٦ ـ ٣٤.

آخر؛ «فهو، عندهم، صاحب الفكر «المعاصر» بحق»، والمعاصرة هي مطلبهم. ثم إنه رائد مؤسّس في ما يرون؛ «أَوَليس هو السابق لوضع علوم إنسانية من مثل علم التاريخ، والاقتصاد السياسي، وعلم الاجتماع...؟»[١٣]. ومثل هذه اليقينيات هو ما يؤسّس تلك النظرة غير التاريخية إلى فكر ابن خلدون في بعض الفكر العربي. وهي نظرة تُحمِّل ابن خلدون أكثر مما يمكن لفكره أن يتحمّله بسببٍ من ارتباط ذلك الفكر بإشكاليته الخاصة، وتاريخه الخاص، وزمنه المعرفي والثقافي، الذي لا سبيل إلى تجاوزه. وقد رصد علي أومليل **ثلاث** صُوَر مُتَمَثَّلة لابن خلدون، في الوعي العربي المعاصر، لا تطابق واقع حال فكره، وتنتمي إلى مطالب معرفية معاصرة أو راهنة تبغي أن تجد في ابن خلدون إجابتها أو إشباعها:

أولها صورة ابن خلدون «**مؤسّس فلسفة التاريخ**؛ فالباحثون العرب كثيراً ما يجرِّبون أن يعثروا، في فكر ابن خلدون، على وجوهٍ من القرابة بين «فلسفة التاريخ» في **المقدمة** (= مقدمة تاريخ ابن خلدون) وتلك التي ستظهر ـ لاحقاً ـ في الفكر العربي الحديث، (= في القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر)، من أجل القول بأسبقية ابن خلدون إلى تأسيس فلسفة التاريخ، والحال إن ظهور هذه الفلسفة «مرتبط تاريخياً بتطور الفكر الغربي، وتحديداً منذ بداية القرن الثامن عشر»[١٤]، ولا يمكن البحث عن جذورها، أو أصولها، قبل هذا التاريخ.

وثانيها صورة ابن خلدون الـ «مؤسِّس» **لعلم الاجتماع**؛ وهي أكثر ما انساقت إليها القراءات المعاصرة لفكره، من طريق افتراضها الصلة بين علم العمران الخلدوني وعلم الاجتماع الحديث، ومن طريق التشديد على أن انشغال ابن خلدون ـ في مقدمته ـ بوجوب الاحتفال بقوانين الاجتماع الإنساني (السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية...) إنما هو قرينة على تأسيسه العلمَ ذاك، والحال إن «اعتبار ابن خلدون عالم اجتماعٍ... يقود، حُكْماً، إلى الاعتقاد بأنه عالج موضوعات **المقدمة** كافة، بل موضوعات عمله كلّه، من وجهة نظر سوسيولوجية»[١٥]؛ وهذا ما ليس صحيحاً، في نظر أومليل، بل إن هذا ممّا لم يَسْعَ أحدٌ في بيان أمره المفتَرَض الذي يحتاج إلى إثباتٍ يُخْرِجُه من نطاقه الفَرَضي

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١٤) Ali Oumlil, *L'Histoire et son discours: Essai sur la méthologie d'Ibn Khaldoun*, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines, Université Mohamed V. Thèses et mémoires; 4 (Rabat: Éditions techniques Nord-africaines, 1979), pp. 171-172.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

والنظري. ثم إن هذه المماثلة بين العمران الخلدوني والسوسيولوجيا الحديثة تتجاهل أن للأخيرة تاريخاً موضوعيّاً خاصّاً بها، لم يكن يمكنها أن تقوم من دونه؛ والتاريخ هذا تاريخٌ اجتماعيّ وتاريخ معرفي(١٦).

وثالثها صورة ابن خلدون «**المادي الجدلي**»(١٧)، ؛ التي رسمها له بعضُ الباحثين الماركسيين العرب. إن هؤلاء الذين يتحدثون عنه، من داخل هذه الصورة الافتراضية، لا يعكسون في تأويلاتهم «العصرية» هذه، في نظر أومليل، سوى انشغالاتهم هُمْ وليس فكر ابن خلدون. ومع أن أومليل يسلّم بأن ابن خلدون أفضل من يمكنه أن يشبع الرغبة في العثور على ما هو حديث في الفكر العربي، إلّا أنه ينبّه على مغبة الخلط بين عصور التاريخ، وبين النظم الثقافية المختلفة(١٨).

لا سبيل إلى الخروج من هذه القراءة غير التاريخية، إذن، إلّا بإعادة ابن خلدون إلى إشكاليته، وعصره، وزمنه المعرفي. وهذا ما حاوله علي أومليل، بجرأة عالية ـ في دراسته العميقة عن ابن خلدون(*) ـ لا يمكن إدراك درجة «المخاطرة» فيها إلّا باستعادة الحالة الاحتفالية بابن خلدون في الفكر العربي المعاصر، وخاصة لدى من أرادوا، بقراءاتهم له، أن يكرّسوه مؤسِّساً للحداثة في نهاية العصر الإسلامي الكلاسيكي.

مكرّساً كتاباً عن مجموع تاريخ ابن خلدون (= **العِبَر**)، لا عن **المقدمة** فحسب، وهو الغالب على الدراسات الخلدونية العربية، ينبه علي أومليل إلى أن العادة جرت على حسبان **المقدمة** كتاباً مستقلّا قابلاً للقراءة بمعزل عن مجموع النصّ التاريخي الخلدوني. ومع تسليمه بأن موضوع **المقدمة** (= العمران) يمثل علماً مستقلّاً بذاته، ويستحق أن يُفْرَد له كتاب مستقل، إلّا أنه يشدّد ـ في غير مكانٍ من دراسته ـ على أن المقدمة لا يمكن، منهجيّاً، أن تُفْهَم، ولا أن يُدْرَك أساس نظريته في **العصبية**، وأدوارها الاجتماعية والسياسية في الاجتماع العربي، من دون ربطها بتاريخ **العِبَر**(١٩)؛ ففي عزلها

---

(١٦) «غير ذي موضوع الحكم على عملية التصوّر الخلدوني للعمران بالقياس إلى السوسيولوجيا الحديثة، لأن خطابها ارتبط بحركة ومؤسسات المجتمع المدني الغربي، والطبقة التي أقامته. وقد كانت نشأة هذا العلم ـ كغيره من العلوم الإنسانية ـ مقتدية بالعلوم الطبيعية، وما حققته مناهجها من دقة علمية». انظر: أومليل، **في التراث والتجاوز**، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(١٧) Oumlil, *L'Histoire et son discours: Essai sur la méthologie d'Ibn Khaldoun*, p. 225.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(*) انظر: المصدر نفسه، وأومليل، **في التراث والتجاوز**.

(١٩) Oumlil, *L'Histoire et son discours: Essai sur la méthologie d'Ibn Khaldoun*, p. 196.

عن كتاب التاريخ تنزيل اصطناعيٌّ، وتعسُّفي، لها بما هي تأمُّلٌ نظري مجرَّد في الدولة والمجتمع ليست تربطه صلةٌ بتاريخ محدّدٍ، واجتماع محدّد! وليس هذا ما قصده ابن خلدون بمقدمته، ولا بالشيء الذي سعى فيه.

ليست **المقدمة** تفكيراً في الاجتماع الإنساني بإطلاق، أو في الدولة بإطلاق، وإنما هي نصّ تركيبي ـ وتنظيري ـ لمادةٍ تاريخية من صميم تاريخ عربي وإسلامي يعيد فيه ابن خلدون التفكير في الميكانيزمات الخاصة التي صنعت الاجتماع السياسي في بعض ـ أو في جُلّ ـ مجتمعات الإسلام. ترتبط الدولة الخلدونية، بهذا المعنى الذي يشدّد عليه أومليل، بنموذج محدّد من المجتمعات عنيت بها نظريته في الدولة هي: المجتمعات القبلية أو مجتمعات البداوة على نحوٍ خاص، أي المجتمعات التي شهدت علاقات الاعتصاب، في اجتماعها الداخلي، أو كانت العصبية أظْهَرَ روابطها، وأكثرها تأثيراً[*]. وهكذا لا سبيل إلى قراءة **المقدّمة**، وموضوعاتها في الدولة، بمعزل عن ذلك التاريخ الخاص الذي يبرّرها كنصٍّ استنتاجي. وهي، بهذا المقتضى، لها تاريخيتها، وانشغالاتُ صاحبها لا تربطها صلة بأيّ همٍّ لتأسيس فلسفة للتاريخ[٢٠]، على ما زُعِمَ، بمقدار انصرافها إلى محاولة فهم آليات صعود الدولة وأفولها في الاجتماع العربي الإسلامي.

هل في هذا الذي يذهب إليه علي أومليل، من قراءةٍ، انتقاصٌ من قيمة عمل ابن خلدون؟

لا، قطعاً؛ إنما فيه محاولة لتحرير ابن خلدون من عبء قراءات أخرى تحمِّل فكرَة ما ينوء بحمْله، وإعادته إلى تاريخه، وقراءته من داخل هذا التاريخ وممكناته الموضوعية. ومع أن أومليل لا يتردّد في الاعتراف بمساهمة ابن خلدون الرائدة في صوغ تصوّر جديد للتاريخ والمجتمع، وفي وضع أسس علم جديد هو **العمران**، إلّا أنه لا يتردد في الوقتِ عينه، وعملاً بنظرته التاريخية إلى التراث، في التشديد على أن ابن خلدون لم يكن يملك، تاريخيّاً، أن يخرج عن النظام الثقافي والديني السائد، أو أن يشتغل بعُدّة معرفية خارج الأفق الفكري لعصره[٢١].

(*) ولا يتعارض هذا الاستنتاج مع تشديد ابن خلدون على الاقتران بين العصبية والدعوة الدينية، لكن الأخيرة وحدها لا تحصل لها الغلبة إن لم تكن محمولة على عصبية وشوكة.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧ و١٧١.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

٢ ـ تاريخية الإسلام

ليست تاريخية الإسلام، كما يفهمها عبد المجيد الشرفي، هي جملة الشروط التاريخية التي نبعت مِنها الرسالة الإسلامية وتعاليمها، وتعلّق أحكام الدين بظروف المخاطبين الأُوّل فحسب، وإنما هي ما يمكن تسميته **بالتاريخية المستأنَفَة**، أو التاريخية التي وسمت الإسلام كرسالة متكيفة مع ظروف التطور التاريخي؛ فالإسلام، في ما يقول الشرفي(٢٢)، استطاع «أن يتكيف مع أوضاع تاريخية مختلفة متناقضة؛ مع الحكم الوراثي والنظام الجمهوري الانتخابي، مع الرأسمالية والاشتراكية، مع الإبداع والتقليد، مع تحديد النسل وعدم تحديده، مع البداوة والتمدّن... ولا أحد بإمكانه أن يدعي أن إسلامه هو أفضل من إسلام غيره. الإسلام دعوة إلى البشر كي يحققوا منزلتهم الإنسانية على الوجه الأفضل، وكُلٌّ يستجيب لهذه الدعوة بحسب ما تسمح به ظروفه الخاصة والعامة، وثقافته ومزاجه، وآفاقه الذهنية، ومصالحه المادية والمعنوية. والقضية، كل القضية، هي في مدى استجابة التأويل الذي يرتضيه كل مسلم، وكل مجموعة، وكل جيل لمقتضيات الحاضر، سواء منها المعرفية أو الاجتماعية: فكلما كان التناغم بين ضمير المسلم وواقعه قائماً، أدّى الدين دوراً إيجابيّاً، وكلما انفصل أحدهما عن الآخر، كان الدين مجرّد تعبير عن الحنين والأمل، وتعويض عن العجز والخيبة، ورباط شكلي بين أفراد الأمّة لا يلبث أن ينقطع متى اضطلعت روابط أخرى كالقومية أو غيرها من الإيديولوجيات بأداء هذه الوظيفة».

أثبتنا هذا الاقتباس، رغم طوله، لبيان الموقع الفكري والمنهجي الذي ينطلق منه عبد المجيد الشرفي في قراءته الإسلامَ وتراثَه الديني؛ وهو موقع التفكير التاريخي في الظاهرة الدينية، وفي الإسلام خاصة، أي الذي يرفض التعريف الماهوي(٢٣)، أو الجوهراني، للإسلام ويرفض أقْنَمَتَهُ وتنميطه، متجاهلاً روح المَقْصِدية فيه، مُعْرِضاً عن إدراك حقيقة أن قابليته للاستمرار في المكان والزمان إنما تكون من قابليته لتكيُّف أحكامه مع تطور ظروف المؤمنين به. والموقع هذا نقديّ، بامتياز، للنظرة غير التاريخية إلى الإسلام؛ وهي النظرة السائدة في الماضي كما في الحاضر، لأنها النظرة التي يعاد إنتاجها باستمرار، وما فتئ ذلك حتى اليوم. وقد كرّسها القدماء في طريقة قراءتهم

(٢٢) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١).

(٢٣) «... إن القراءة التي نقترحها تحاول أن تنأى عن النظرة الماهوية إلى الإسلام». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤.

للرسالة ومقتضياتها، ولسيرة الرسول؛ قراءةً حكمتْها ظروفُهم التاريخية، وآفاقُهم الذهنية(٢٤)، وتوارثها عنهم اللاحقون بوصفها القراءة الوحيدة الصحيحة والموثوقة. والنقد إنما يبدأ، عند الشرفي، من هذه اللحظة التي وُضِع فيها حجر الأساس للنظرة المنغلقة، غير التاريخية، قصد كشف مخبوئها وإعادتها إلى التاريخ كنظرة نسبية محكومة بظروف عصرها، ولا تتمتع ـ بالضرورة ـ بأيّ تفوّقٍ معرفي على غيرها مما لم تكتب لها السيادة، أو لم تظفر بنصيب من الذيوع والفشوّ(٢٥).

تقوم رسالة الإسلام على نصّ (= القرآن)، والنصّ هذا موحىً. لكن هذا لا يعني، في ما يرى الشرفي، أن النبي مجرّد مبلِّغ سلبي، كما يعتقد غالب المسلمين، وليس له من دورٍ فعَّال في تبليغ الرسالة. إن هذا التصوّر، في نظره، يستند إلى الاستعمال القرآني لعبارة «كلام الله» التي تُخرج عمل النبيّ من نطاق أية فاعلية سوى التبليغ الأمين. وعبارة «كلام الله» تدل على مَعْنَيَيْن مختلفين في رأي الشرفي: على «الصفة الإلهية المتعالية التي لا يمكن حصرها في لغة بشرية من دون الوقوع في التجسيم»، وعلى «الرسالة النبوية التي مصدرها الله، ولكنها **مؤطَّرة في الزمان والمكان، فيبلّغها إنسان له كامل شروط الإنسانية، يفكر ويشعر ويتخيل، ويرضى ويغضب، وينتابه عموماً ما ينتاب البشر من العوارض**». هكذا وقعت المطابقةُ بين المعنييْن، فكانت النتيجة أنهم «لم يراعوا محدودية اللغة في أداء المدلولات المجرَّدة، واضطرارها إلى استعمال الألفاظ نفسها لحمل المعاني المختلفة»(٢٦).

لقد انبثقت هذه الرسالة في مكان (= مكة) وزمان (= القرن السابع الميلادي) محدَّديْن، وكان طبيعياً ـ في ما يقول الشرفي ـ أن تُخَاطب العرب بما يفهمون، وأن تكون بعض موادّ مخاطبتها لهم من البيئة الثقافية القائمة، التي يشتركون فيها مع غيرهم

---

(٢٤) فلقد «تمثّلوا مقتضيات الرسالة لا بحسب واقعها ومنطقها ومراميها، بل بحسب ما آل إليه تطبيقها بعد أكثر من قرن، أي أنهم **قرأوا القرآن وأوّلوا سيرة الرسول من خلال منظار عصرهم وسلم قيمه، ومن خلال الشبكة المفهومية التي تكونت طيلة ما يزيد على القرن، واستعملت قوالب في التفكير جاهزة، منظمة، مشتركة بين ثقافات المنطقة**». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٨ (التشديد من عندي).

(٢٥) مشروع عبد المجيد الشرفي، كما يعرّفه هو نفسه؛ «يرمي إلى نبش هذه الفترة المغمورة، وزحزحة الأفكار الرائجة عن مواقعها في المنظومة، وهي مكتملة، حتى تبدو على حقيقتها، وإلى الحَفْر في ما أُقْصِيَ ولُبِّس وتُنُوسيَ أو حاد عن مغزاه، مثلما يسعى إلى الكشف عن العوامل التي جعلت حلولاً معيَّنةً تستأثر بالمشروعية، وحلولاً أخرى تُخْرَم منها، وحلولاً ثالثة لا تخطر البتة على أذهان المسلمين وعلمائهم، أو هي تدور في خلد الأفذاذ منهم، ولكنها لا تجد المناخ الملائم الذي يرعاها ويثمّنها». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٩ (التشديد من عندي).

من الشعوب، والتي تسيطر عليها «الذهنية الميثية»[٢٧]. وهو لا يستغرب أن يبلّغ النبيُّ قومَه بما هو شائع ومعروف في ذينك المكان والزمان؛ فإلى أن رسالة الإسلام امتدادٌ للرسالات التوحيدية، فهي تحتوي على عناصر من تلك الرسالات تنتمي إلى ما يسميه «العجيب والغريب»، و«بما أنها موجَّهة إلى البشر، وإلى أناس بأعيانهم، لا ينتظر منها أن لا تكون على هذا النحو. ومن الواضح أن الحديث فيها عن الجنّ، وعن الهبوط من الجنة، وعن دور إبليس والشياطين والملائكة، وعن الطوفان وعُمُر نوح، وغير ذلك من الظواهر الميثية، مستمدّ من تلك العناصر...»[٢٨]. غير أن تاريخية الرسالة، عنده، لا تنحصر في ما تعكسه من واقع البيئة التي انطلقت منها، وأفصحت عن بعض ظواهرها الثقافية والذهنية فحسب، وإنما هي تتمثل في ما نهضت به من أدوار ثورية في تغيير الواقع والسائد المألوف؛ وهكذا فيما هي «تراعي المألوف، لا تقف عنده أو تزكيه»، وإنما تنسف المعتقدات والأخلاق الباطلة، وتضرب المصالح غير المشروعة، «وهذا الجديد الذي تأتي به هو، بالذات، مبرّر وجودها، وسرّ انتشارها وخلودها وإيمان الناس بها على اختلاف أجناسهم وظروفهم، ما دام على وجه الأرض ظلم وحيْف[٢٩].

إن حقيقة هذا الخطاب الذي حملتْه الرسالة، اتصالَه بتاريخ أو لحظة التبليغ، والمستوى الذهني للمخاطَبين، هو ما ذهل عنه مفسِّرو القرآن حين حملوا الرمزيّ والمجازيّ والميثيّ على المعنى المباشر والحرفي[*]، وترجموه «إلى وقائع تاريخية حسية». إن إسقاط تاريخية النصّ القرآني من الحسبان، واتصال الرسالة والبلاغ ببشرٍ مخاطَبين، وبمستوى مداركهم، هو ما منع المسلمين، عموماً، والمفسرين، خصوصاً، من رؤية وظائفِ الرمزيِّ والميثيِّ في سياقاتها الموضوعية، وهو عينُه ما منعهم ـ في ما يرى الشرفي ـ من فهم المقاصد من التشريع القرآني، والأحكام الخاصة بهذا التشريع. وهو، هنا، يدعو إلى عدم جواز فصل «ما يُدْعى خطأً بـ «آيات الأحكام» بعضها عن بعض، وعزلها عن سياقها التاريخي وعن مجمل النصّ القرآني، كما لم ينفك الفقهاء يفعلون قديماً وحديثاً». أما الحامل على الدعوة، فهو أن «الأحكام» ليست أكثر من

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٥. ويقول، في معرض سياقٍ آخر يشدّد فيه على وجوب عدم الأخذ بحرفية النصّ القرآني، وتدبّر مقصده: «واعتباراً للغاية الكامنة وراء حديث القرآن عن آدم وحوّاء، وعن إبليس والجنّ والشياطين والملائكة وعن معجزات الأنبياء، لا يضير المؤمن أن يرى في كل هذا الذي ينتمي إلى الذهنية الميثية رموزاً وأمثالاً، لا حقائق تاريخية». انظر: المصدر نفسه، ص ٦١.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(*) هي عين أطروحات محمد أركون النقدية لمدوّنات التفسير. انظر الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب.

مصطلح فقهي يميّز ـ تراتبياً ـ بين واجب ومندوب ومباح ومكروه ومحظور، فيما «هذه التمييزات لا أساس لها في الرسالة»؛ هذه التي «تهتم بما هو خير وما هو شرّ في اللحظة التي وقعت فيها النازلة، فيكون **ما ترشد إليه** قاعدة لمعايير السلوك المستقيم، والأخلاق الفاضلة التي يتعيّن على المسلم أن يستنبطها منها. ولا يتم ذلك الاستنباط، على أساس سليم، **بالتمسُّك بحرفيتها** في نوعٍ من عبادة النصّ، **بل بالبحث عن روحها ومغزاها ـ ومراعاة المقصد منها**، حتى تكون العبادة لله وحده، ويكون ضمير المسلم هو الحَكَم الأول والأخير في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي»[٣٠].

إن المبدأ المؤسِّس لهذه القراءة هو مبدأ **المقْصِدية والروحية** التي ينطوي عليها النصّ الديني، والذي تشكل القراءة الحرفية حجباً لها ووأداً. وعبد المجيد الشرفي، سليل الاجتهاد المقاصدي ـ من الشاطبي إلى الطاهر بن عاشور ـ لا يأتي بدعاً حين يشدّد على الحاجة إلى إعادة تمثُّل تعاليم الدين في مغازيها الكبرى والبعيدة، وعدم تحنيطها في ألفاظٍ لها سياقات وردت فيها، وتنزيلها بوصفها أحكاماً عامّة نافذة الأمر وإن تغيّرت الظروف، وإنما هو يستأنف اجتهاداً عريقاً، في تاريخ الإسلام، تَكَلَّف عبء التفكير في تكييف النصّ الديني مع مقتضيات التطور والتبدّل الطارئة على بيئات المسلمين، متسلحاً برؤية تاريخية حادّة وثاقبة لم يبرحها.

يذهب الشرفي بهذه القراءة إلى حدّ إعادة طرح السؤال عمّا إذا كان التزام الإسلام، اليوم، ما زال يقتضي ـ حكماً ـ ممارسة العبادات على النحو الذي اقتضتْه ظروف الأجيال الأولى من المسلمين. وليس من شك في أن سؤال **تاريخية الشعائر** سؤال حسَّاس جدّاً بالنسبة إلى المؤمنين كافة، لكن الذي لا مِرْيةَ فيه، عند مَن قرأ كتابات عبد المجيد الشرفي، أن الرجل لم يُقْدِم ـ يوماً ـ على انتهاك حُرُمٍ أو شعورٍ دينيّ جمْعيّ بنقده، وإنما حرص على التفكير في معنى ممارسة الإيمان والاعتقاد ـ من دون نفاقٍ ـ في مجتمعٍ متغيّرِ الشروط الاجتماعية والذهنية عمّا كانته مجتمعات المسلمين قبلاً، خاصة في فترة الرسالة والنبوّة وما أعقبها مباشرة. وهذا، بالذات، ما دعاهُ إلى التفكير في معنى الصلاة، والزكاة، والحج، اليوم، في ضوء رؤيةٍ تاريخية لا تَذْهل عن اتصال **كيفيات أداء** هذه الشعائر بظروف المسلمين الأوائل في الحجاز، كما لا تذهل عن **جوهر** رسالة الإسلام ومقصِدها من هذه الأوامر المتعلقة بالعقيدة والعبادات. ودون كثيرِ تفاصيل، نقف عند رأيه في ممارسة عبادتين رئيستيْن: الصلاة والزكاة.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١ (التشديد من عندي).

لا يمكن للفقه الإسلامي، في نظر الشرفي، أن ينسينا أن القرآن لم ينصَّ على عدد الصلوات، وكيفياتها (من نيّة، وطهارة، ووضوء، وإقامة، وأداء...)، ولو أن هذا كلّه بُنِيَ على سنّة النبيّ. لكنه لا يُبْدي اليقين بأن هذا النحو النبويّ من الصلاة قد يكون ـ هو نفسه ـ تَغَيَّرَ خلال فترة الدعوة، وأن المسلمين التزموه في كل الأمكنة، وذلك لغياب أدلة على ذلك من التاريخ. غير أن أكثر ما يُهِمّه هو ما إذا كان على المسلمين اليوم، وفي ظروف مختلفة، أن يمارسوا الصلاة على النحو عينِه: في شمال الكرة الأرضية، مثلاً، حيث «يطول النهار صيفاً حتى لا يكاد [أن] يوجد ليل، ويقصر شتاءً حتى لا يكاد [أن] يوجد سوى الليل»؛ فهل هؤلاء ـ يتساءل الشرفي ـ «غير معنيين برسالة محمد كالذين يعيشون في المناطق المعتدلة التي لا فرق فيها كبير بين طول النهار صيفاً وشتاءً»[٣١]؟ وهو إذْ يتمسك بمركزية فعل الصلاة في الإيمان، يحاول أن ينظر إليه مستقلاً ـ أو بمعزل ـ عن طريقة أداء ذلك الفعل من التعبّد، ذاهباً إلى رأيٍ في المسألة[٣٢] لا يوافقه عليه الفقهاء قطعاً، يحاول فيه الملاءَمة بين المأثور في التعبد، عند مَن يَقْوَى عليه، وبين ما يمكن تسميته بـ «الصلاة الداخلية»، أو ما دعاهُ ـ هو نفسه ـ بـ «الاعتكاف، والتأمل، ومحاورة الذات، والدخول ـ بين الحين والآخر ـ في وضع خاشع يحاسب فيه نفسَه»[٣٣].

ما يَصْدُق على الصلاة، عنده، يصدق على الزكاة؛ فهو إذا كان يقرّر حقيقة معلومة هي عدم تقدير القرآن مقادير الزكاة، ولا تعيين مَن ينبغي أن تؤدَّى عنه، ويسلّم بأن مبدأ الزكاة صالح، «ويدّل على وجوب التضامن بين الأغنياء والفقراء»، يرفض التمسك بالوقوف عند أصناف المال، الموجودة في عهد النبي، ووجوه إنفاقها، لأن ذلك يتجاهل أن ظروف الزكاة لذلك العهد هي غير ظروفها اليوم، ويذهل عن المقصِد القرآني منها، مثلما يدل على «عدم الوعي بأهمية الصيغ الحديثة من التضامن التي مثلت تقدّماً لا ينكر بالنسبة إلى أوجه التكرّم والإنعام القديمة»، حيث هي «أقرب إلى روح الرسالة التي تعتبر أن للفقراء حقوقاً في أموال الأغنياء». وهذه الصيغ، التي تطورت مع الزمن، أقرب

(٣١) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣٢) «ولا يُفْهَمَنّ عنّا أننا، بهذا، ننكر الصلوات الخمس وصلاة الجمعة، أو الصلوات الأخرى في العيديْن، والجنازة وغيرها، فهي تبقى الصيغة المثلى لصنفين من المسلمين: من يعتقد بوجوبها على نحو ما رسَّختْهُ السّنّة الثقافية، ومن تسمح له ظروفه بأدائها بالطريقة المعهودة. إلّا أن أصنافاً أخرى من الناس، ممن أعرضوا عن الصلاة، أو يعيشون تمزقا بين الواقع والمنشود، ألا يَحِقّ لها أن تكون وفيّة لِما يأمرها به دينُها من دون الالتزام بما قرّره السلف في هذا الشأن بكلّ تفاصيله؟!». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٦٣.

ما تكون إلى العدالة الاجتماعية منها إلى الإحسان؛ فهي «تحفظ ماء وجه المحتاج، وتتيح له خِدْمات لم تكن داخلةً ضمن دائرة اهتمام الناس في الحضارات القديمة، وأصبحت ـ اليوم ـ من حقوق الإنسان بأجيالها المتعاقبة، مثل الحق في التعليم، والشغل، والسكن، والعناية الصحية وغيرها»(٣٤). وهكذا أمكن إدراك المقصِد من تشريعٍ قرآني ما، كلما أمكن فهم جوهره الثابت، وتمييزه من قشوره التاريخية المتغيرة.

إذا كانت هذه النظرة التاريخية ـ المقاصدية ـ إلى تعاليم الإسلام بهذه الدرجة من الجرأة في أمور العبادات، فإن شأنها أيْسر في أمور المعاملات التي أثقلها خطابٌ فقهيٌ تنزَّل منزلة المستأنفِ للنصّ باسم «الاستنباط» من دون مراعاة عوامل التاريخ والتبدّل(٣٥). ومرة أخرى لن نُثْقِل على القارئ بأمثلة كثيرة من الوقْفات التاريخية لعبد المجيد الشرفي في قراءةٍ تاريخيةِ الأوامر في شأن السلوك والمعاملات، وإنما نكتفي بإحالته على ما كتبه الرجل في مسائل مثل(٣٦): الردّة، والقصاص، وقطع يد السارق، والرّبا، ليقف على وجوهٍ من النظرة التاريخية الحذقة إلى التراث الديني، والمسكونة ـ في الوقتِ عينهِ ـ بهاجس تخطّي القراءة الحرفية للنصّوص، والتمسّك بفلسفتها الضمنية (روحها ومقاصدها).

قادت هذه النظرة التاريخية إلى التراث الديني صاحبَها (عبد المجيد الشرفي) إلى تفسيرٍ متوازن لأفعال سلكها الرسول، ورأى فيها (= الشرفي) تعبيراً نبويّاً عن نهج **الواقعية** مَسْلَكاً، وما تفرضه سنن الواقع من أحكام مثل اعتبار موازين القوى، وهو تفسير الْتَمَسَ فيه تبريراً تاريخيّاً لما فُرِض على النبي أن يسلكه. من ذلك، مثلاً، العنف الذي واجه به النبيُّ، والمسلمون الأُوَّل معه، قريشاً في غزوات عدّة، والذي فسّره الشرفي بأنه **عنف دفاعي**، لا هجومي، من الرسول؛ لأن قريش «هي التي فرضت عليه اللجوء إليه، فكان مضطرّاً إلى الدفاع عن وجود المجموعة الإسلامية الجنينية ذاته»(٣٧). والشرفي إذ يفهم أن «يرى بعضُهم في هذه الواقعية مدعاة إلى المؤاخذة، مثلما قد يرى في المعاملة التي لقيها اليهود بعض القسوة»، يُدرِك أن الدعوة كانت مجبَرة على أخذ ميزان القوى

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٣٥) «إن ما جاء في القرآن لا يمثل... إلّا جزءاً ضئيلاً من الأحكام التي نصّ عليها الفقهاء، وظنوا أنهم استنبطوها بطرق قطعية، فمراعاة تغيُّر الأحوال في شأنها أوكد لا محالة، مثل التفاصيل المتعلقة بآداب السلوك، وتحديد القصاص في الجوارح على أساس ما هو موجود عند اليهود، وتحريم الصور الذي كان له مبرر، لقرب العهد بعبادة الأوثان والأصنام، ولم يعد له اليوم مجال في ظل حضارة الصورة بمختلف أنواعها، في السينما والتلفزة والجرائد والمجلات ووسائل التعليم... وما إلى ذلك». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(٣٦) تقع جميعها في: المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ٧٣.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٤.

في الحسبان، بل هو يذهب ـ أبعد من ذلك ـ إلى سؤال «الذين يُنكرون هذه الواقعية إنْ خَلاَ انتشارُ دينٍ من الأديان التوحيدية من استعمال العنف»، أو سؤالهم «إنْ كانت لدعوة محمد حظوظ ما في استقطاب العرب وغير العرب لو بقيت محصورةً في بضع مئات من المسلمين المستضعفين، تهدّدهم قريش وتعمل على استئصالهم بكل الوسائل، ويزرع اليهود بين ظهرانيهم الشك والريبة...»، وهكذا ـ حسب الشرفي ـ لم يكن العنف «من مستلزمات الإسلام بقدر ما فرضته الظروف التي ظهر فيها. أيّ تأويل آخر للآليات التي ذكر فيها القتال معزولة عن سياقها التاريخي تَجَنٍّ مرفوض على الحقيقة التاريخية»(٣٨).

ولـم تكن واقعية الرسول ـ من منظور رؤية الشرفي التاريخية ـ مقصورة على السياسة وعلى موجبات إقامة الجماعة السياسية، وإنما هي شملت مجمل السلوك النبويّ تجاه المسلمين والمخالفين، ومجمل ما جاء به الوحي من أوامر وتعاليم(٣٩). وعلى ذلك، فإن أيّ قراءة للرسالة وتعاليمها تذهل عن حقيقة ذلك الاتصال الشديد بينها وبين أوضاع المخاطَبين بها، وظروفهم، لا يمكنها أن تُنتِج نظرةً صحيحة وسليمة إلى الدين والتراث الديني، ولا يسعها إلّا أن تُسْقِط على الدين نظرتها المتحجّرة: النصّية والحرفية.

ثانياً: النقد التاريخي للتراث

أشرنا، في مقدمة هذا الفصل، إلى صعوبة التمييز بين النزعتين التاريخية والنقدية في الرؤية الفكرية، والمنهجية، التي تأخذ بهما مجتمعتين ما أسميناها الرؤية التاريخية النقدية؛ إذِ الوجهُ التاريخي في هذه الرؤية/ القراءة نقديٌّ، بالضرورة، لركونه إلى قاعدةٍ منهجية تُحْكِم ربْطَ الفكرة أو الظاهرة بالسياقات التي نشأت فيها، أو بالوظائف التي أدّتْها في تلك السياقات، والممكنات الموضوعية لتلك الوظائف. أما الوَجْهُ النقديّ فيها فيقرّره أن قاعدة النقد هذا ومنطلقه إنما هو التاريخ بما هو المجال المؤطِّر للأفكار والظواهر الفكرية، والمرجع الذي إليه وحدَهُ يَحتكم التحليل النقدي. ولذلك، قد

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٣٩) «فسواء تعلّق الأمر بأبسط القواعد السلوكية، مثل التحية والاستئذان ودخول البيت من أبوابها، أو بشروط البيع والشراء والرّهْن والدَّيْن، أو بالتصرف في أموال اليتامى، أو بمعاملة أهل الكتاب والكفّار والمنافقين، أو النكاح والطلاق والزنا والإرث، أو بغيرها من القضايا التي اعترضت النبي وهو يشرف على حظوظ الأمّة الإسلامية الناشئة، **كانت الواقعية ومراعاة الأوضاع المعيشية وقتذاك... هي السمة الدائمة في ما جاء به الوحي وفعله الرسول، في غير ما عسف ولا إكراه...**». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٩ (التشديد من عندي).

يجد قارئ هذا الفصل بعض صعوبةٍ في فهم هذا العزل (= المنهجي) الذي نقيمه بين لحظة **التاريخية** ولحظة **النقدية** في هذه الرؤية، لكننا مضطرون إليه بحكم ما تقتضيه موجبات التحليل والمنهج. وهكذا سنحاول، في القسم الثاني من هذا الفصل، أن نُطِلّ من جديد على نصوص علي أومليل وعبد المجيد الشّرْفي عينها، مُتَقَفِّينَ فيها بعضَ وجوه القراءة النقدية للموروث، المتمسّكة برؤيته في تاريخيته. وما أغنانا عن القول إن تدخّلهما النقدي، في قراءة الموروث، لا يدور على نقد آراء القدماء فحسب، وإنما يتناول ـ أيضاً ـ آراء المعاصرين وتمثلاتهم لذلك الموروث.

١ ـ نقد الشروط المعرفية

لعلّ هذا العنوان (هو) ما يجمع تدخلات علي أومليل النقدية ـ في دراساته للفكر العربي الإسلامي ـ إلى بعضها؛ فنقدُه الفكر ذاك ما بارح ـ يوماً ـ قاعدة النظر إليه في نطاق شروطه المعرفية والفكرية التي تحرَّك داخلها، أو تحت سقفها. وهو ـ في الآنِ عينِه ـ تدخّلٌ نقدي مزدوج: لفكر القدماء المحجوز داخل أطره الذهنية التقليدية، ولفكر المحدثين والمعاصرين وهم يجرّبون أن يُخرجوا أفكار السلف من تلك الأطر، فيفترضون لها أطراً أخرى (غالباً بَعْدية) من خارج شروطهم التاريخية والمعرفية. ويكتسب النقد الأومليلي أهمية مضاعفة متى أدركنا أنه تناول ـ في معظمه ـ ما عُدَّ، عند كثيرٍ من الدارسين المعاصرين، في عداد الفكر المتنوِّر والمُشرِق، وقُرِئَ ـ بذلك المقتضى ـ بحسبانه رصيداً في حساب التجديد في التراث. لقد كان يمكن أن يوافقه عليه كثيرون فيما لو تناوَل النصّيين من القدماء، والمعادين منهم للاجتهاد والعقل، أمّا أن ينصرف نقدُهُ إلى ابن رشد، وابن خلدون، وإصلاحيي القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، فلن يوافقه منهم إلّا مَن رحم ربُّك؛ فالنقد، في هذه الحال، في مقام انتهاك حُرْم!

نقدُ الشروط المعرفية للموروث ـ وهي ذات صلةٍ، لا شك، بالشروط التاريخية ـ هو ما دفع علي أومليل إلى إتيان أحكامٍ لم تكن تبدو لكثير من قرّائه، وزملائه من الدارسين، سوى قرينة على القسوة والسلبية في النظر إلى التراث. وهو، في ما فعل، لم يكن يتقصَّد تجريح مشاعر، أو تبهيت مفكّر قديم، أو ركوب مَرْكب العدمية تجاه الماضي، بقدر ما شغله شاغل التفكير في الموروث بعقل الناقد المتشبع بالحسّ التاريخي، الحريص على عدم خلط الرغائب بالوقائع والحقائق خلطاً إيديولوجياً، من وراء خلط أزمنة التاريخ وأزمنة الفكر. لنقرأ، مثلاً، ما كتبه عن آراء القدامى في مسألة «الاختلاف»: المسألة

التي حفر في طبقات الفكر الإسلامي باحثاً، ومنقّباً، في جذور الاهتمام بها عند العرب المسلمين.

يسلّم عليّ أومليل ـ الذي أنجز دراسةً رائدة ولافتة حول فكرة «الاختلاف» في نظرة المسلمين القدماء ـ بأن «الكُتّاب الإسلاميين... أثبتوا أن «الاختلاف» حقيقة واقعة قد عرفها الإسلام منذ عهده الأوّل». لكنه لاحظ أن فكرهم ظل متردّداً بين الإقرار بذلك الاختلاف، حتى في عهد الصحابة، والحرص على وحدة الإسلام والأمّة[٤٠]. والتردُّد هذا، في تعريفٍ أدقّ له من أومليل، بمثابة مفارقة، وخاصة أن التسليم بالاختلاف تَعَايَش، في وعيهم، مع التمسُّك «بأن الحقّ إنما هو مع اتجاه واحد لا غير»! ممّا يعني أن مشكلة ذلك الوعي إنما هي في «الاعتقاد بأن الحقيقة واحدة يملكها طرف واحد»[٤١]. يملك الصحابة أن يختلفوا، واختلافهم أمرٌ عادي تماماً ـ في نظر الكتّاب الإسلاميين ـ لكن مَنْ أتوا بَعْدَهم، في نظر هؤلاء، لا يملكون مثلهم الحقَّ عينَه في الاختلاف! الحق الوحيد المتاح لهم هو الاختلاف في «الفروع». أما أن يقول الكتاب الإسلاميون، المؤرّخون للاختلاف، إن حدّاً وُضِع للاختلاف بحصول «الإجماع»، فإن هذا، في ما يرى أومليل، مردود؛ لأن «الإجماع» إجماعات بعدد المذاهب التي يقع الإجماع داخل كلّ منها، ولأن المذاهب التي تتنازع على ادّعاء «الإجماع» «ما هي سوى تسويات»، والحال إن «المفروض في التسوية أنها يُؤخَذ بها، لكن إلى حين»[٤٢].

يتخذ علي أومليل واقعة الاختلاف، والموقف الإسلامي منها، مناسبةً للذهاب بنقده بعيداً؛ فهو إذْ يتساءل عن الأسباب التي قادت إلى اختلاف «بين الذين رجعوا جميعاً إلى نص واحد»، يلاحظ حالاً من المكر والخداع في تعريف «الاختلاف» عند المختلفين من أتباع المذاهب والفرق المختلفة: إنه اختلاف مع النصّ (المقدس) لا مع تأويله النصَّ بما هو وحده التأويل الصحيح[٤٣]. وهذه لعبة لإخراج رأي الخصوم من الحلبة، ونزْع الشرعية عنه، وعَدِّهِ في جملة الرأي المارق! هي، إذن، أزعومة «الفرقة الناجية»، المالكة للحقيقة والضامنة النجاةَ، في مقابل مَنْ أصابها الضلال والزيغ!

---

(٤٠) أومليل، في شرعية الاختلاف، ص ٦٦.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٤٣) «... العادةُ أن يعتبر كلّ طرف أن اختلاف الأطراف الأخرى ليس اختلافاً معه حول تأويل «النصّ»، بل يعتبرها أنها قد اختلفت مع النصّ المقدس، وأن مذهبه بالذات هو وحده المطابق للنص». انظر: المصدر نفسه، ص ٨١.

ويستفاد من ذلك أن الاختلاف لم يكن سوى حقيقة تاريخية حصلت في لحظةٍ من تاريخ الإسلام، أما على الصعيد الفكري، فقد رُفِضت من العقائديين ـ فقهاء ومتكلمين ـ لأن هؤلاء يرفضون «الاختلاف» حيث «الحقيقة عندهم واحدة أبدية»[٤٤]. وهكذا، فمن يبحث عن جذور تاريخية لفكرة الاختلاف في تاريخ الفكر الإسلامي ـ على مثال ما كانَتْهُ في الفكر الغرْبي المعاصر ـ فلن يعثر عليها لأن القاعدة في ذلك الفكر (هي) «الوحدة» و«الإجماع»، ولأنه فكر يدور في نطاق معرفة دينية تقليدية لا يمكن اختراع أفكار جديدة، من داخلها، مثل فكرة الاختلاف.

هذه حال الفكر الفقهي والكلامي الإسلامي، عند علي أومليل؛ إنه دائر في شروط تاريخية ومعرفية لا يمكنه أن يتجاوزها، وليس يصحّ أن نتأوَّلها، اليوم، بما لا يطابق شروطه تلك. ولكن، هل يختلف الأمر كثيراً، بالنسبة إلى فكرٍ عربيّ إسلامي عُدَّ ـ في نظر قرّائه المعاصرين ـ مثالاً أعلى للعلم والصرامة النظرية، في تاريخ الإسلام، مثل فكر ابن خلدون؟

يكرّر عليّ أومليل هنا، ومرةً أخرى، ما قاله وهو يقرأ الفقهاء وعلماء الكلام، من كتّاب «الملل والنّحل»، وابن رشد، من أن نصوص الأقدمين محكومة ـ في مجالات المعرفة الإسلامية كافة ـ بشروطها المعرفية، ومنها عمل عبد الرحمن ابن خلدون على ما فيه من جِدّة في الموضوع (= العمران)، ومن روح نقدية لمدوّنة التاريخ الإسلامية؛ ذلك أن كوابح التفكير في عمل ابن خلدون لم تكن ذاتية، أو نفسية[٤٥]، وإنما هي موضوعية: أي مفروضة بقوة أحكام الشروط التاريخية والمعرفية التي وُجِدَ، وكَتَبَ، فيها. بل هو ذهب إلى محاولة ربط مفهوم العمران نفسه ـ وهو جوهر عمل ابن خلدون ومساهمته الأكبر في تاريخ الفكر ـ بجذوره الإسلامية والقرآنية حين كتب[٤٦] أن «التصور الخلدوني للعمران تصوّرٌ إسلاميّ خالص، ومؤسّس على مفهوم الاستخلاف القرآني، وهو مفهوم أساسي في الفكر الإسلامي، ومحدَّد بدقة في سلسلة من الآيات وفي تفسيرها».

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٤٥) ولو أن بعضها يبدو كذلك، ومنه ما يلاحظه علي أومليل من تناقض بين رؤية ابن خلدون للعمران وقوانين الاجتماع، التي يتطور هذا ـ بمقتضاها ـ من عمرانٍ بدويّ إلى عمران حضري نتيجة تراكم العلوم والصنائع، وبين رؤيته لحقبة الصدر الأول، واعتبارها مثالية، ثم استثنائية في قوانين الاجتماع والتطور تلك. انظر: Oumlil, *L'Histoire et son discours: Essai sur la méthologie d'Ibn Khaldoun*, pp. 27-28.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

وقد يبدو نقد أومليل نقضاً لكل المنظومة الخلدونية إنْ فهمْنَا منه أنه يريد نزع الحجة عن القائلين بأن علم العمران غير مسبوق ـ وأوّل القائلين بذلك ابن خلدون(٤٧) ـ لكن بُغْيَة الرجلِ من القول غيرُ ذلك. ثم إنه لا يُطْلِق أحكامه من دون سَنَد، على ما يفعل مشايعو ابن خلدون وخصومه، وإنما يؤسّسها على قرائن من داخل النصّ. ومن ذلك أنه توقّف، مليّاً، أمام جهاز المفاهيم الخلدوني المستَخْدَم في نقد المؤرّخين السابقين له، فلاحظ أن أكثرها ينتمي إلى علم أصول الفقه(٤٨) مثل : التقليد، المقلّدين، النقل، الناقلين، الخبر المنقول، «قاسوها بأشباهها»، «اتّباعاً للمتقدمين»...، مستغرباً كيف يتوسّلها ابن خلدون لنقد التأريخ العربي إن لم يكن فكره محكوماً بمنظومة الفكر التقليدي الإسلامي.

٢ ـ نقد الوسائط

يدور جوهر نقد التراث، عند المجيد الشَّرْفي، على المسألة التالية: كيف يمكن تحرير العلاقة بالإسلام، ونصّه المدشِّن، من شبكة الوساطة التي ضربَتْها عليه النصّوص الثواني (التفسيرية، والفقهية، والكلامية...)، التي وُضِعت في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ثم تنزَّلت ـ أو نُزِّلتْ من اللاحقين ـ بوصفها النصّوص التأصيلية والمرجعية التي وَضعت قواعد التفكير، ورسمَت طريق الفهم، وقدَّمْت التفسير «القويم» للدين الذي «أجمعتْ»عليه الأمّة؟ والسؤال الإشكالي، هذا الحاكم لفكره ونقده، إنما ينتصب في وجه فريقيْن يشتركان في إنتاج هذه المشكلة (= الوساطة): في وجْه الأقدمين ونصوصهم التي ضربتِ الحُجُب على الرسالة، ومنعتِ الصلة بها إلّا من خلالها، وفي وجه المحْدَثين والمعاصرين الذين يعيدون إنتاج تلك الوساطة، اليوم، ويقدّمون أنفسَهم بما هُمْ سَدَنة المعرفة الإسلامية الكلاسيكية وأصولها.

وليست مشكلة هذه الوساطة، أمس، في أنها فكرية نافذة المفعول والأثر بقوة الحجة الشرعية أو العقلية، وإنما المشكلة في أنها وساطة متمأسِسَة في سياق مأْسَسَةٍ إجمالية شهدها الإسلام، مثل سواه من الأديان(٤٩) . وما كانت المَأْسَسَةُ هذه لتنحصر في آليات بناء التمايُز الدينيّ، وطَقْسَنَة العبادات وتوحيدها على نمطٍ معلوم فحسب، بل

(٤٧) انظر تعريف ابن خلدون لعلم العمران، في: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**.

(٤٨) Oumlil, *L'Histoire et son discours: Essai sur la méthologie d'Ibn Khaldoun*, p. 69.

(٤٩) الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ١١٨ ـ ١٢٤.

هي بلغت حدّ تحويل الدين برمّته إلى مؤسسة، وكان من نتائج ذلك «تشكُّل مجموعة من العقائد الملزمة التي لا يجوز إنكارها بوجه من الوجوه»[٥٠]. ولم تكن هذه «العقائد الملزمة»، في حقيقة أمرها، أكثر من آراء لأصوليين أو كلاميين في القرون الهجرية الأولى، ولم تكن تحظى بإجماع المسلمين إلّا في الدوائر الضيقة للمذاهب أو الفرق التي تبلورت فيها تلك الآراء كمقالات مؤسِّسة. غير أن طابعها الفردي (الاجتهادي)، والخِلاَفي، لم يمنعها من أن تفرض نفسَها على غيرها من طريق التَّمَأْسُس، وأن تُلْزِم المسلمين كافة باتِّباعها بما هي أصول[٥١] أو «ثوابت».

إن السلطة التي تملكها آراءُ السَّلف **سلطة مؤسَّسية في المقام الأوّل**؛ لأنها حُمِلت على حامل السلطان الذي فرضها. وهي استمرت مهيمنة، في تاريخ الإسلام، من طريق فرض سيادتها في التشريع، والتعليم، والحياة الدينية العامة، مع ما يقترن بتلك السيادة وينجم منها من إعادة إنتاجٍ مستمرة لها بقوة السلطة والمؤسّسة، أو بقوةِ سلطتها المستبطَنَة من قبل جمهور المسلمين. وليست المشكلة في أن السلف نَهَجَ نهجاً في النظر إلى الدين، واعتقد أنه أمينٌ في فهمه لمضمون الرسالة، إنما المشكلة في التسليم بأن ما فعله السلف هو عينُه النهجُ القويم الذي ينبغي أن يُقْتَدى[٥٢] للوصول إلى الحقيقة المطلقة، من دون اعتبارٍ لشروط تأويلاتهم، ومحدودية فُهومهم بحدود المعارف التي كانت متاحة لهم. وهذا التسليم هو، بالذات، ما ينبغي نقدُه وبيانُ تهافته، ودعواه الزائفة. ولا يكون ذلك إلّا من طريق إعادة إلقاء الضوء على نسبية آراء السلف، ونزْع صفة التمثيلية المدَّعاة لديها ـ ولدى أتباعها ـ للنصّ المقدّس أو لمضمون الرسالة. إن علاقة السلف، ومؤسِّسي متون التفسير والحديث وأصول الفقه، بالقرآن وبالحديث، هي العلاقة التي ينبغي أن تُبْحث بحثاً نقديّاً، في رأي الشرفي، وأن يكون نقدُها ـ ونقد القائلين بها والمتمسكين بها اليوم ـ مدخلاً إلى تحرير الإسلام من الوساطة المؤسسيَّة والإكليريكية، وإعادة بناء الصلة المباشرة به.

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٥١) «إن إلقاء نظرة على العقائد السنية لَيَكشف إلى أي حدّ أُلزِم المسلمون بمجموعة من «الثوابت» **كانت في الأصل مسائل خلافية**، مثل عدم خلق القرآن، والإيمان بالقدر ـ خيره وشرّه ـ مع ما ينجرّ عنه من نفي للاختيار وحرية الإنسان في خلق أفعاله، ولمعقولية الظواهر الطبيعية والاجتماعية وعذاب القبر وسؤال منكر ونكير، وعصمة الصحابة، وغيرها مما عُدَّ «معلوماً من الدين بالضرورة»». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٣ ـ ١٢٤ (التشديد من عندي).

(٥٢) «... من الخطأ التمادي في السير على نهج السلف في كل ما ارتآه عندما عمل على الانتقال بالرسالة المحمدية من مستوى النظرية إلى مستوى التطبيق على أرض الواقع؛ فهو لم يفهم منها سوى ما كانت ظروفه التاريخية تسمح له بفهمه، وأوّلَها ـ باستمرار ـ تأويلاً واعياً، أو ضمنياً، بحسب مصالحه، وآفاقه الذهنية، والصراعات الدنيوية الصرف التي كان منخرطاً فيها انخراطاً كلياً». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

في العلاقة بالقرآن ، يلاحظ عبد المجيد الشرفي، أن العلوم الكثيرة التي قامت، في تاريخ الإسلام، لتفسّر ما غمض من لفظه ومعناه، أو ما اتصل بقضايا العقيدة فيه، أو ما اتصل بالجوانب التعبّدية والتشريعية في آياته، إنما انتهت إلى أن تصبح حاجباً له، وحائلاً دون النصّ القرآني. وفي سياقات كثيرة يشعر قارئ الشرفي أن نقد الرجل لهذه الشبكة الوسيطة يذهب إلى حدّ التصريح بعدم حاجة المسلمين إلى هذه العلوم اليوم، أو ـ على الأقل ـ بحاجتهم إلى إعادة بنائها على مقتضى معرفيّ جديد، بعد أن لم تعد تؤدي سوى وظيفة تكريس التحجّر الفكري والانغلاق الديني. يتبدى عدم الحاجة هذا في مستويات متعددة نذكر منها على سبيل المثال[*]:

في علم **التفسير**؛ فالعلم هذا قام، في نظر الشرفي، على فرضية مفادها أن ما أُشكل في القرآن عاد إلى النبيّ، ثم إلى الصحابة، تبديدُ غموضه، أو تذليلُ استعصاء عمومِهِ بالتفصيل، وهو (= الشرفي) لا يعتقد «أن النبيّ كان في حاجة...إلى تفسير الوحي، لأن ما جاء فيه كان بَيِّناً بما فيه الكفاية، وكان في الأغلب مرتبطاً بظروفٍ عايشها الصحابة»[٥٣]. ثم إن هذا العلم لم يستطع أن يبرّر نفسه كثيراً، ولم يستطع المفسرون في تفاسيرهم مراعاة ذلك «الفرق الجوهري بين طبيعة خطاب الوحي، القائمة على الرمز والمجاز، والخطاب المفهومي، الذي هو ميزة العلم البشري عموماً». وكانت النتيجة أن أصبح علم التفسير «معْبَراً ضرورياً إلى النصّ القرآني، وصارت هذه النُّصوص الثواني **حاجزاً دون الفهم المباشر والتدبّر الشخصي الحر**»[٥٤].

ما يقال عن التفسير يقال عن **الفقه**؛ لم يستطع «العلمُ» هذا أن يخرُج من دائرة الخلافيات ليؤسّس قواعد عامة مشترَكة، ومُجْمَعاً عليها، ولم يستطع أن يبرِّر نفسَه للمسلمين جميعاً لأنهم انقسموا على حدود انقسام مذاهبه. ولم يستفد من وجوده سوى الفقهاء الذي باتوا يستأثرون «بالتصرف في المقدّس»[٥٥]. وكما حَالَ التفسير دون العلاقة المباشرة بالنصّ، فَعَلَ الفقهُ الشيءَ نفسَه، ولم يكتف بذلك فحسب وإنما كرّس في أذهان الأتباع، معصومية الفقهاء[٥٦]!

(*) للتفاصيل انظر رأي الشرفي في: المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٩٤.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٥٤) المصدر نفسه، ١٧٣ (التشديد من عندي).

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٥٦) «إن أخطر النتائج المترتبة عن ممارسات الفقهاء تتمثّل في **العدول التدريجي عن تعامل المسلم مع النصّ القرآني تعاملاً مباشراً، وتبوُّؤ النصوص الثواني**، التي تدّعي الاستنباط منه، **المكانة الأولى**، بحيث أصبحت تمثل حاجزاً دون الفهم والتدبّر الشخصِيَّيْن، **من دون وصاية من أحد**، وفي إطار الحرية لا الالتزام. وكما =

أمّا **علم الحديث**، الذي كان في قيامه مجافاةٌ لإرادة النبيّ(٥٧)، والذي شَابَهُ الوضعُ والاختلاق(٥٨)، فالمطاعن عليه وفيرة: من الالتفات إلى سلامة سلسلة الرواية والإسناد على حساب مضمون الحديث ومدى التماسك بين الأحاديث أو مطابقة معانيها للقرآن، إلى إدراج أقوال الصحابة في المصنّفات الحديثية، وإضفاء «صبغة معيارية» عليها «مماثِلة لمعيارية سلوك الرسول»، إلى معاملة الحديث «معاملة القرآن»، واعتباره والقرآن «على رتبة واحدة»، وتأسيس النظرة الفقهية إليه على قواعد النظرة إلى القرآن حيث البحث فيه عن الناسخ والمنسوخ، والخاص والعام، والْمُجَمل والمبيَّن، والمطلق والمقيّد... إلخ(٥٩). وإلى ذلك كلِّه، فإن أحداً لا يمكن أن يفوته كيف انتقلت الأحاديث من بضعة عشرة حديثاً، زمن أبي حنيفة، إلى بضعة مئات، زمن مالك، إلى آلاف زمن البخاري ومسلم في بحر مئة عام فقط(٦٠)، ومعنى هذا الانتقال المفاجئ، ونتائجه على منظومة الفكر الإسلامي: الفقهية والتشريعية، برمَّتها!

يمكن أن نمثّل بعلوم شرعية أخرى، وضعها الشرفي في ميزان النقد، لبيان وجهة موقفه النقدي من هذه المنظومة الفكرية الوسيطة، لكن النتيجة واحدة في الأحوال كافة: لقد ضربت هذه «العلوم» أستاراً على الرسالة، وتنزَّلت ـ معها ـ النّصوص الثواني منزلة

= ضُخِّمَت صورة الرسول وأُضفيَت عليها صبغة مثالية متعالية تبعدها عن المنزلة البشرية، وتُلْحِقها بصفّ الملائكة والأشخاص الخياليين، **صار أئمة المذاهب في الوجدان الإسلامي معصومين أو في حكم المعصومين**، لا يتجرّأ أحد على القدح في آرائهم، أو التنبيه إلى ما فيها من رواسب ظروفهم الخاصة، وما اصطبغت به بالضرورة من تاريخية» انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٢ ـ ١٥٣ (التشديد من عندي).

(٥٧) «إنّ شأن الحديث لعجيب حقّاً! فلقد احتفظ هو ذاته بما يفيد نهيَ الرسول عن تدوينه، وأمْرَهُ بألّا يكتَبَ عنه سوى **القرآن**، أي بما ينسف مشروعيته من الأساس. أراد النبي أن يكون **القرآن** وحده النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته، وألّا تكون لأقواله هو صبغة معيارية ملزمة، وأراد المسلمون غير ذلك، بل عكسه». انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٥٨) حتى أن «أعلام اللغويين، في القرن الثاني للهجرة، لم يعتبروا الحديث حجة، ولم يعتمدوه لا في وضع القواعد، ولا في الشرح والتفسير، رغم تأكدهم من فصاحة النبي»، بسبب أنهم «كانوا لا يثقون في أن ما يُنسَب إليه قد رُويَ بلفظه لا بالمعنى فقط، لاسيما والمدّة الفاصلة بين عصر النبوّة وعهد التدوين تزيد على القرن، وأن الرواة لم يكونوا جميعُهم من العرب الخُلَّص، بل كان الموالي يمثلون الأغلبية المطلقة من بينهم»، وكيف لهم أن يثقوا بالأحاديث «وهم يرون عددها يتضخم من يوم إلى آخر، ويَتَفَشّى فيها الوضع والكذب؟». انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٧٩ ـ ١٨١.

(٦٠) ليس تفصيلاً ملاحظة ظاهرة ذلك «التزايد الفاحش للحديث «الصحيح» من النص الأول من القرن الثاني إلى النصف الأول من القرن الثالث للهجرة: من ١٧ [= حديثاً] إلى ٣٠,٠٠٠ ـ ٤٠,٠٠٠ !»؛ إذْ «ألا تكفي هذه الأرقام وحدها للشكّ في صحّة ما يُنْسَب إلى النبيّ، وكلها روايات آحاد؟! فلقد تفاقم الوضع إلى حدٍّ لا ينفع فيه مجرّد التحرّي الذي قام به البخاري ومسلم وغيرهما في القرن الثالث الهجري». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

النصّ التأسيسي، أو هي ـ على الأقل ـ تنزَّلت منزلة النّصوص التي لا سبيل للمسلم إلّا سبيل العبور منها إلى النصّ المؤسِّس، بما هي «الكشّاف» الذي يُضِيئُه ويكشفه للأبصار والبصائر. لقد «كَلْرَسَ» منطوقُ هذه النصوص إسلاماً ليس فيه إكليروس (= رهبانية) لمجرَّد أنها ضربت على العلاقة به طوق الوصاية ففرضت نفسها الشبكة المعرفية الوحيدة المخوَّلة بتعريف التعاليم، وتعيين سُلَّم المعايير، وقواعدها، واتجاهات الأحكام في النصّ. وعلى ذلك، يصبح النقد ـ في هذه المقالة ـ **نقداً للوسائط**: نقداً يتغيَّا تحرير الدين/ النصّ (= القرآن) من الذين صادروهُ باسم سلطةٍ فقهية/ دينية مزعومة، من أجل إعادته إلى أهله (= المؤمنين)، وتحرير الدين من الدولة قصد إعادته إلى الأمَّة: إلى الفرد/ المؤمن.

هل نحن أمام بروتستانتيّة إسلامية في وجه كَثْلَكَةٍ مزروعةٍ زراعةً قيصرية؟ لا نعتقد أنّ ذلك ما يؤسّس هواجس عبد المجيد الشرفي، وإن لم يَكُنِ الرجلُ بعيداً عن مطلب الإصلاح الديني في كل ما كتب. ولكن ماذا لو أن الروح البروتستانتيّة ثاوية في تعاليم الإسلام، نفسِه، قبل أن يفعل التاريخ والتمأسُس الإكليروسي فعله فيه؟

الفصل الحادي عشر

في المنهج التاريخي النقدي: حدود العقلانية الفلسفية في الإسلام (ناصيف نصار)

ينتمي الأستاذ ناصيف نصّار إلى المدرسة التاريخية النقدية عينِها التي إليها ينتمي مجايلون مثل عبد الله العروي، وعليّ أومليل، وعبد المجيد الشرفي، وعزيز العظمة... إلخ، في قراءة الموروث الثقافي والديني الإسلامي. ينفرد بكونه ظلَّ الأكثر اتصالاً منهم ـ إلى جانب عليّ أومليل ـ بالتراث الفلسفي العربي ـ الإسلامي بما هو القطاعُ الأكثرُ صلة بالعقل. ومع أنه كتب في أغراضٍ شتى، وطَرَقَ مجالات عدّة من تراث الإسلام مثل الفكر السياسي[1]، والاجتماعي والديني[2]، إلّا أن مساهمتَه الأظهر في دراسة التراث إنما كانت في مجال الفكر الفلسفي، والاجتماعي الفلسفي[3]، في ذلك التراث. ونصوصه، بهذا الحسبان، تسمح لنا بأن نُطِل على مسألةٍ تناولها كثيراً، وهي بالغة الأهمية، هي **حدود العقل في الإسلام**، وفي تراثه الفكريّ الفلسفي على نحو خاص.

---

(١) ناصيف نصّار، **منطق السلطة**، ط ٣ (بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر، ٢٠٠١).

(٢) ناصيف نصّار، **مفهوم الأمّة بين الدين والتاريخ**، ط ٥ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣).

(٣) قلنا الاجتماعي ـ الفلسفي لأن ناصيف نصّار لم يعزل نظرية الاجتماع الخلدونية عن مقدّماتها الفلسفية، ولم يُخرج ابن خلدون من نطاق التراث الفلسفي. في هذا، انظر: Nacif Nassar, *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldoun* (Paris: Presse Universitaire de France, 1967).

قد يكون محمد عابد الجابري أبْكَرَ من عنيَ بهذه المسألة[٤]، من الدارسين العرب للتراث، منذ النصف الثاني من عقد السبعينيات، حين ألمح إلى أن الرشدية المطلوبة، اليوم، ليست رشدية الفكر، أو المادة المعرفية الفلسفية، وإنما **الروح الرشدية** القابلة للاستدعاء. وقد يكون تجديد الجابري الدعوةَ عينَها إلى استثمار الروح العقلانية الخلدونية، من دون التمسّك بالمضمون المعرفي الخلدوني، ممّا عَنَى أنه وَعَى محدودية فكر المفكّرَيْن الكبيرَيْن. غير أن أكثر من شدّد على تاريخية العقل ومحدوديته، في تراث الإسلام، هو الأستاذ عليّ أومليل، وخاصة في دراستيْه عن ابن رشد وابن خلدون[٥]، قبل أن يستأنف ناصيف نصّار المهمَّة المعرفيةَ عينَها بإعادة وضع التراث العقلي الإسلامي ـ الفلسفي والاجتماعي ـ موضع فحصٍ نقديّ لبيان تناقضاته الذاتية وعيوبه و ـ الأهمّ من ذلك ـ حدوده.

نسمّي هذه النظرة **نقدية وتاريخية**، لأنها تتوسّل أداة النقد والمساءلة، بما يدخل فيها من محاولةٍ لمراجعة الكثير من اليقينيات الراسخة عن التراث العقلي في الإسلام (في الحالة التي نحن فيها)، ثم لأنها تسلك سبيل النظرة النقدية من مُدخلٍ تاريخي، أو قُل من مُدخل قراءة المادة التراثية في نطاق شرطها التاريخي الذي تولّدت منه وفيه؛ أكان ذلك بمعنى الشرط الموضوعي (=الزمني، والاجتماعي ـ السياسي)، أو بمعنى الشرط المعرفي والفكري (=مستوى المعارف المتاح أمام مفكّرٍ بعينه)، علماً أن الفصل بين الشرطين ممّا يتعذّر أمرُه على التحليل؛ لأن المعرفةَ، وإن كانت ذاتَ زمنيَّةٍ ذاتية خاصة بها، تتطور في نطاقها، تظل محكومةً بالتطور العام: التاريخي والاجتماعي.

أولاً: سمات العقلانية الفلسفية العربية

هل في وسعنا أن نكتب تاريخاً نقديّاً للعقلانية العربية؟

هذه إشكالية شغلت ناصيف نصّار، وخاض فيها مثلما فَعَل آخرون. غير أنّ ما ميّز مساهمته في مقاربتها أنه توسَّل، للتفكير والمقاربة، مقدمات نظريةً ذاتَ قيمة فكرية ومنهجية لا سبيل إلى تجاهلها. أهمّ هذه المقدمات النظرية **اثنتان** هما: إن **العقلانية**، في التراث الفلسفي العربي، **عقلانيات** يتمايز بعضُها من بعضٍ ويتميز، وإن العقلانية العربية

(٤) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، طبعة مزيدة ومنقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦. [ط ١، ١٩٨٤]).

(٥) علي أومليل، **في التراث والتجاوز** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠).

حصيلةُ مزيجٍ من فلسفةٍ خاصّة بكل فيلسوف ومن سماتٍ عامّة مشتركة وجامعة بين الفلاسفة كافّة. وهُما مقدمتان مترابطتان أو متداخلتان.

لِمَ تتنوّع العقلانيات، أو تنقسم العقلانية العامّة الجامعة إلى عقلانيات متباينة؟

لأن تبايُنَها، في نظر ناصيف نصّار، تَبَعٌ لتبايُن مفهومها للعقل، وعلاقة ذلك العقل بالوجود، ووظيفته في الحياة الإنسانية. إن أخذنا ابنَ رشد، مثلاً(٦)، سنَلْحَظ أنه اطَّرح جانباً نظرية الفيض والعقول الفلكية المفارقة عند الفارابي (كما عند ابن سينا)، واتخذ منظوراً آخر للطبيعة هو ما انعكس على نظرته إلى العلاقة بين العقل والوحي، الحكمة والشريعة. وقد يزدوج موقف الفيلسوف الواحد فيكون في موضعٍ غيرَ ما يكونُه في موضعٍ آخر: كالفارابي الذي يهيمن على تفكيره المفهوم الأفلاطوني للعقل في نظريته في الفيض، بينما يختفي، مثلاً، في **رسالة في العقل**(٧). وقد يتجاوز مفكرٌ سابقيه، في قواعد النظر، كتجاوُز ابن خلدون تقسيم العقل إلى عقلٍ نظري وعقلٍ عملي، على ما درجَ عليه سابقوه، إلى تصنيف جديد لمراتب العقل (= عقل تمييزي، عقل تجريبي، عقل نظري).

إذا كان هذا التبايُن في مفهوم العقل ممّا يتولد منه تنوُّعٌ في العقلانيات، فهو ممّا يفرض الاعتراف بأن لكل فيلسوف فلسفة لا تَقْبَل النظر إليها بما هي نظيرٌ لغيرها، بل لا مهرب للدارس من تحليلها في صورتها الخاصة المستقلة، قبل البحث عن روابطها بغيرها من الفلسفات الخاصة؛ ذلك أن الاستقلال النسبي لفلسفة كلّ فيلسوف إنما هو ثمرة عامليْن اثنين: زمنه التاريخي والمعرفي، وإشكاليته الخاصة. وليس معنى ذلك أن هذا التميُّز (Spécificité) في الفلسفات ينفي عنها ما بينها من تكامُلٍ وتراكُمٍ واتصال؛ ذلك أن العلاقات بينها تستوعب حالتَي الانفصال والاتصال معاً(٨)، من دونَ أن يكون

---

(٦) ناصيف نصّار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤)، ص ١٨.

(٧) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **رسالة في العقل**، تحقيق موريس بويج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٣).

(٨) «عندما نبحث عن السمات العامّة العقلانية في التراث الفلسفي العربي، فإننا لا نختزل التعدّد في تلك العقلانية، وإنما نحاول أن نهتدي إلى ما يخترق هذا التعدّد، أو يتواصل عبر تجارب الفلاسفة العرب، ويشكّل نزعةً أو نهجاً عند جميعهم، أو عند فئة واسعة منهم. إن عقلانية الكندي تمهيد، بمعنى ما، لعقلانية الفارابي، وعقلانية ابن سينا هي عقلانية الفارابي مع بعض التعديل والإضافة من جهة حكمة الإشراق. وعقلانية ابن رشد استعادة لعقلانية الكندي وابن باجة مع تطوير وتوسيع وتعميق. وعقلانية بن عدي في الأخلاق تشقّ الطريق لعقلانية مسكويه. وعقلانية الرازي تلتقي، في بعض النقاط، عقلانية ابن الريوندي. وعقلانية ابن خلدون تقع على تقاطع بين الفلسفة =

في ذلك وجْهُ تَجَافٍ أو تعارُض، فالفلسفات تلك تنتمي إلى مجالٍ ثقافيّ واحد، على ما يخترقه من تنوُّعٍ وتعدُّدٍ للأسباب التي سبق الإلماح إليها.

من هذه المقدمات يتأدى ناصيف نصّار إلى اشتقاق ما يعرِّفه بأنّه **الخصائصُ الرئيسُ** للعقلانية في التراث الفلسفي العربي، ويحدّدها في **خمس** خصائص:

أوّلها: ما سمّاه بـ «التركيز على الاستدلال البرهاني لتبيين ماهية العقل أو فعله»[9]؛ وعَنَى به أن فلاسفة العرب يسلّمون بأن المعرفة، وإن كانت تنهل من الحسّ، الذي ينقل صور الموجودات في العالم الخارجي، لا تقوم على النشاط الحسّي المباشر، بل على فِعْلِ تجريدٍ ينتزع المعقولات الكلية من المحسوسات الجزئية. والعقل ليس سوى تلك القوة، من قوى النفس، التي تجرِّد المعقولات، أو الصور، من موادها، أي التي تنتزع الكليات من أعيانها، وتُدرِك الماهيات المجرَّدة. والعقل، بهذا المعنى، قوةُ استنباطٍ تركّب القضايا قصد الوصول إلى يقينيات جديدة. وهذا ما يقود نصّار إلى وصف العقل الفلسفي العربي بالعقل المنطقي[10]، وإلى التشديد على وجود تلازمٍ بين العقلانية في المعرفة» (=الاستدلال البرهاني) والعقلانية في الوجود عند الفلاسفة العرب (الفارابي وابن رشد خاصة).

وثانيها رابطة السببية بين أشياء الطبيعة وأفعالها. والأستاذ ناصيف نصّار يجد في أطروحات ابن رشد تمثيلاً مكثّفاً لهذه الخاصية المركزية في العقلانية العربية، التي ورثها عن فلاسفة سابقين (الفارابي، ابن سينا)، لكنه ذهب بها بعيداً إلى الحدود التي استجَرَّتْ عليه نقداً من الخصوم. وأظهَرُ مسألةٍ في هذه النظرية، حسب نصّار، هي مسألة **الضرورة** في العلاقة بين الأسباب والنتائج[11]، ومقتضاها أن الأشياء طبائع ثابتة، والأفعال تلازِمُها حكماً (من طبيعة النار الإحراق، وهو فعلٌ ثابت فيها ثبات الطبيعة فيها). وإذا كان للشيء، في نظر أرسطو، علل أربع (= مادية، صورية، فاعلة، غائية)، فالحديث هنا يجري ـ حصراً ـ على العلّة الفاعلة. وهكذا تعني العقلانية في معرفة

= والعلوم الوضعية. ففي النظر إلى شبكة علاقات الاتصال والانفصال، بين هذه العقلانيات، يمكن التركيز على ما هو فردي فيها، دون إهمال المشتَرَك، كما يمكن التركيز على ما هو مشترَك، دون إهمال الفردي فيها. وفي الحالتين، ينبغي احترام التاريخيّ الذي يعمل في أعماق المجال الثقافي، الذي ينتمي إليه، وإن بَدَا ـ أحياناً ـ أنه يعمل على السطح فقط». انظر: نصّار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص ١٩.

(٩) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢٣.

(١٠) هو، عنده، أيضاً عقل ميتافيزيقي. انظر: المصدر نفسه، ص ٢١.

(١١) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٦.

الموجودات» إدراك الأسباب الفاعلة لهذه الموجودات[١٢]، بما هي ضرورة وإن جرى التعبير عنها ـ عند آخرين ـ باسم العادة. على أن التشديد على السببيَّة، بما هي علاقة ضرورية بين الأشياء، يَقترن معناه مع التشديد على علاقات الترابط بين القضايا والحدود المنطقية والبرهان في الاستدلال المنطقي؛ إذ ينسجم هذا الاقتران مع مبدأ التطابق بين اليقينيِّ الضروري والوجوديِّ الضروري، الذي اجتمع على القول به فلاسفةُ العرب. من هنا يخلص ناصيف نصّار إلى القول[١٣] إن العقلانية المنطقية والعقلانية السببية، في الفلسفة العربية، لا تنفصلان عن العقلانية الميتافيزيقية المطلقة.

وثالثها تأسيس الوجود الإنساني على نظامٍ كوني صادر عن عقلٍ مطلق؛ العالم، عند الفلاسفة العرب «المشائين»، عالم معقول، قائم على الروابط الثابتة بين الأشياء انطلاقاً من سببٍ أوّل هو الموجود الأوّل (= في لغة الفارابي)، ولا شيء في هذا العالم يحدث عفواً أو من دون نظام مرتَّب. يختلف الفلاسفة أولاء في كيفية صدور العالم عن السبب الأوّل (بين نظرية الفيض وغيرها)، لكنهم يجتمعون على القول بمعقوليته، وانتظامِه على مقتضىً عقلي. إن معقوليته ليست سوى نتيجة للسبب الموجِد للعالم، والصانع لمعقوليته، وهو العقل الأزلي. وعلى معقولية العالم الطبيعي ينبغي أن تقوم معقولية الوجود الإنساني. أما الإنسان فهو مدعوّ إلى إدراك نظام المعقولية في الكون من طريق ردّه إلى سببه الأول، والعقل ليس أكثر من ذلك الإدراك لنظام الضرورة الثابت في العلاقة بين الأسباب والنتائج. إن قوة الضرورة، هنا، أعلى من قوة الإرادة، بل إن الإرادة الإنسانية تَبَعٌ للضرورة في الطبيعة. هذا ما يفسّر، في نظر نصّار، لماذا هيمنت فكرة الضرورة، ووعيُها أو عقلُها، على فكرة الحرية في الفعل الإنساني عند الفلاسفة العرب، وخاصة عند ابن رشد[١٤].

ورابعها خاصيةُ التوفيق بين العقل والوحي؛ والتوفيق هذا كان بين العقل في وجهيْه: النظري والعلمي، والوحي، وليس في وجهه النظري حصراً. فلقدِ احْتَذَر فلاسفةُ العقلانية العربية من الخوْض في مشكلة العقل في العمل (= في السياسة والأخلاق) خشية سلطتيْن تحتكرانها: سلطة الشريعة، وسلطة الحُكّام، فيما اجترؤوا على القول في العقل النظري، وأقاموا المصالحات بين مصادرات الإسلام ومقولات الفلسفات

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٣١.

الأفلاطونية والأفلوطينية. نظرية الفيض من العقل الفعّال هي، عند أبي نصرٍ الفارابي، التي تؤسّس ذلك التوفيق[١٥]؛ فالمعقولات تفيض من العقل الفعّال فيتلقّاها الفيلسوف بالقوة الناطقة (=العاقلة)، وتفيض على النبيّ فيتلقاها بالقوة المتخيِّلة. ليس بين العقل والوحي، إذاً، من تناقضٍ لأن مصدر المعارف والشرائع فيهما واحد. ولا يغيّر من ذلك أن الطرائقَ مختلفة؛ حيث العقل يدرك الأشياء في ماهيتها، ويستدل عليها بالبرهان اليقيني، بينما القوة المتخيّلة تدركها بالمحاكاة والتشبيه، فينابيع الحقيقة واحدة. وإذا كانت نزعة التوفيق بينهما بلغتْ ذُراها في فلسفة ابن رشد ـ كما يرى نصّار ـ إلّا أن التسوية التي أنتجها فكرُهُ؛ «كان الخاسرُ فيها هو العقل العملي»[١٦]، ففيلسوف قرطبة و«رغم إعجابه الشديد بأرسطو، لم يعترف للعقل الفلسفي بجميع حقوقه، وبخاصة في ميدان الأفعال الإنسانية»[١٧].

أمّا **خامسُها** فهي ما سمّاه ناصيف نصّار بـ«**اعتماد الاتجاه المحافظ**»[١٨]، وعَنى بها أن العقلانية الفلسفية العربية لم تتكرس وظيفتُها لخدمة أهداف التنوير والتحرر، وإنما لخدمة النظام القائم وتبريره! ولهذه النظرة المحافظة إلى المجتمع والإنسان، في تلك الفلسفة، أساس ميتافيزيقي هو القول بقيام نظام الوجود على مقتضىً محكمِ الإتقان مصدره العقل الأزلي، وأن الإنسان «مدعوٌّ إلى إقامة شؤون حياته الفردية والجماعية بحسب ما يقتضيه هذا النظام»[١٩]. وقد يكون ممّا يدعو إلى الاستغراب، أو إلى التساؤل، أن ينتصر نصّار للفارابي على ابن رشد في هذا الباب! نعم، إنّه يسلّم بأن الفارابي كان مسكوناً بهذه «العقلانية المحافظة»، شأنه شأن الفلاسفة العرب الآخرين، لكنه تميَّز منهم ببعض الانفتاح على فكرة التغيير والإصلاح، ولكنه ـ وهو يحلّل العقلانيتيْن ـ ذهب إلى إنزال أقسى الأحكام بالعقلانية الرشدية، واصفاً إياها بالانغلاق والتزمّت[٢٠]....، بل والتخلّف[٢١]!

*

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٢١) «إن المقارنة بين عقلانية الفارابي العملية، وعقلانية ابن رشد العملية، تُظهر أن عقلانية ابن رشد متخلّفة عن عقلانية الفارابي...». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢.

هذه النظرة التركيبية ـ الاستنتاجية إلى خصائص العقلانية الفلسفية العربية وسماتها ستوجّه قراءات ناصيف نصّار إلى تراث العقل في الإسلام، ليس عند المشائين فحسب، وابن رشد في طليعتهم، وإنما حتى في صيغته الخلدونية التي ظل نصّار يتميَّزها من دون سائر العقلانيات العربية الكلاسيكية.

ثانياً: الانحباس الديني للعقل الرشدي

لا يخفي ناصيف نصّار بُرْمه بالعدمية، في النظر إلى تراث العقل حين يكتب(٢٢): «لاشيء يمنع من أن يشعر أيُّ فيلسوف بإعجاب بأحد أسلافه»؛ لأنه شعورٌ متصلٌ بفكرة التراكم والاستمرارية التاريخية: التي لا غَناءَ لثقافةٍ عنها. ولكن؛ «أن يَتحول شعور الإعجاب، بهذا أو ذاك من الفلاسفة، إلى نوعٍ من التبجيل، أو التكريم الديني، فإن الأمر يتيح لنا أن نتساءل، عندئذ، حول ما إذا كانت دوافع الإعجاب من طينةٍ فلسفية محضة». لا يصبح للإعجاب، في مثل هذه الحال، محلٌّ من الإعراب معرفياً؛ يغدو ـ على وجهٍ أرجح ـ فعلاً من أفعال الأسطرة والاختلاق اللذيْن لا وظيفة لهما سوى الادّعاء الأجوف، والتعويض عن النقص؛ وهُمَا ـ معاً ـ يتكاملان في ما يُفضيان إليه. لذلك ينتدب نصّار نفسه ليتصدّى لما نَعَتَه (الأسطورة) حول ابن رشد؛ التي نسجها معجبون به كثر: من عربٍ ومن غير العرب، محاولاً أن يتوسَّل في ذلك حسَّه النقدي، والتاريخي، وهو مِن أمْضَى أسلحة التفكير الفلسفي.

يعترف نصّار بأن مقصِدهُ ليس إلى إبطال التأويلات التبجيلية لفكر ابن رشد، وإنما إلى «التنبيه على حدودها»، كفّاً للإسقاطات والمبالغات داعياً إلى نظرة أخرى، نقدية، إلى فكر ابن رشد هي الأجدر ـ عنده ـ بإنصافه(٢٣). والمدخل إلى ذلك هو إعادة بناء السؤال عن ابن رشد المتَّصل ـ اتصالَ ازدواجٍ ـ بالفلسفة والدين: هل كان مفكّراً دينيّاً تعاطى الفلسفة والْتَمَس لها حق التوطّن، أم كان فيلسوفاً عاش في مجتمع يهيمن فيه الدين، فبحث للفلسفة عن شرعيةٍ في ذلك المجتمع من طريق تعايُشها والدين؟ إذِ

(٢٢) ناصيف نصّار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١)، ص ٣٠.

(٢٣) «حان الوقت لتحويل هذا الخطاب مما هو عليه من نزعةٍ مدائحية (Apologétique)، أو أيديولوجية في معظم الأحيان، إلى خطاب نقدي. وذلك ليس من أجل تقليص قيمة ابن رشد في تاريخ الفلسفة، بل من أجل إظهار أفضل لحقيقتها، وللمسافة التي تفصلها عن زمننا». انظر: المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

السؤال هذا يفتح الطريق أمام مقاربةٍ نقدية تكشف ما قد يكون انطوى عليه فكرُهُ من التباسٍ، أو ما وَقَع فيه قراؤُهُ من الْتباس.

في ما سنقف عليه من مواقفه، في هذه المسألة، يبدو ناصيف نصّار غيرَ ميّالٍ إلى حسبان ابن رشد فيلسوفاً بالأصالة، أو من حيث الأصل، وإنْ لم يصرِّح بذلك جَهرةً، أو لِنَقُل ـ للدقة ـ إنه تأبّى حسبانَه فيلسوفاً ملتزماً معنى الفلسفة بما هي «ممارسة حرّة للعقل في بحثه عن الحقيقية والسعادة»[٢٤]. وليس معنى ذلك أنه أخرجه من زمرة الفلاسفة جملةً، وإنما يعني أنه نظر إلى موقعه الفلسفي نظرةً لم تكن بعيدة، تماماً، عن الاستصغار! فابن رشده، عنده، ليس أكثر من فيلسوف باحث عن مصالحةٍ بين العقل والوحي. والمصالحة تلك اقتضته أن يلتمس للفلسفة شرعيةً في مجتمعٍ وثقافةٍ يناهضانها. ومع أن ابن رشد النَّصَّارِي[*] «دَفَع بالتوفيق بين العقل الفلسفي والوحي النبويّ إلى أقصى حدٍّ يمكن أن يبلغه التوفيق الجامع المتوازن بينهما»، إلّا أنه «لم ينجح النجاح الذي يعترف له به الفلاسفة الميتافيزيقيون، والمفكرون الدينيون على السواء، إلّا بواسطة تسوية كبيرة، كان الخاسر فيها هو، بالضبط، العقل العملي»[٢٥]، بأيّ معنىً كان العقل العملي ضحية تلك التسوية؟

يُلح نصّار كثيراً، على مفهوم العقل العملي، في مقابل العقل النظري، من باب تشديده على اتصال الفلسفة بالإنسان والوجود الاجتماعي لا بالسؤال الميتافيزيقي على وجه الحصر. وفي هذا لا يتميز ابن رشد، في رأي نصّار، بشيءٍ يدعو إلى كل ذلك الانبهار به؛ لأنه يعرِّف فعلَ التفلسف بأنه نظر في المصنوعات (الموجودات) لا بما هي كذلك، أي موجودات، ولكن «من جهة دلالتها على الصانع» كما يقول ابن رشد[٢٦]،

---

(٢٤) نصّار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص ٢٥.

(*) أي ابن رشد ناصيف نصّار، أو من موقع نظر نصّار.

(٢٥) «**في التوفيق الرشدي بين الفلسفة والشريعة، ينبغي الانتباه إلى مستويين يهمّان العقلانية، وهما مستوى العقل في المعرفة، ومستوى العقل في العمل؛ فعلى المستوى الأول، وهو المستوى الذي يتحدّث عنه بكثرةٍ دارسو ابن رشد، وضع فيلسوف قرطبة نظريته الشهيرة في التأويل، وأعطى الانطباع بأنه أخضع الحقائق الدينية للفلسفة... والحقّ أن التوفيق بين الفلسفة والشريعة، بواسطة تأويل الشريعة، لا يلغي الشريعة، وإنما يبيّن الحقّ الذي أرادت التعبير عنه بلغة يفهمها الجمهور من الناس. لكن هل يمتدّ قانون التأويل العقلاني إلى نظام الأخلاق والمعاملات من الشريعة؟ في جواب ابن رشد عن هذا السؤال، نلمس محدودية العقلانية التي نادى بها؛ فالعمل في رأي ابن رشد مجال السيادة فيه للوحي النبوي، وبالتالي للفقه، وليس للعقل الفلسفي، الذي هو ذروة العقل البشري، أي سيادة فيه**». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢٦) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، مع مدخل ومقدمة تحليلية =

إن سؤاله الفلسفي الرئيس، إذاً، ليس الوجود الطبيعي والاجتماعي، ليس الإنسان، وإنما الصانع، أي أنه ـ بعبارةٍ أخرى ـ سؤال الميتافيزيقا؛ وهذا سؤال العقل النظري بامتياز. وإذا كان العقل عند ابن رشد لا يمتدّ إلى مجال العمل، في نظر نصّار، فإن دليلَه على ذلك أن تأويله للشريعة توقَّف عند حدود بيان توافقها والعقل في المشترك الجامع الذي هو الحق، ولم يتعدَّ ذلك إلى تأويل الجانب العملي في الشريعة (الأخلاق والمعاملات)، بما هو مجالٌ حَكْرٌ للشريعة لا للعقل عند ابن رشد[٢٧]. ويُستفَاد من ذلك أنّ ابنَ رشد ما سَعَى ـ كما يقول دارسوه ـ إلى شرعنة الفلسفة في مجتمع الدين، ولا إلى شرعنةِ فلسفةٍ متمحورة حول الإنسان في الكون، وإنما دافع عن «مفهوم خاص، للفلسفة، أو مفهومٍ لفلسفة خاصة، هي فلسفة الصانع الميتافيزيقية»[٢٨].

يترتب على هذه القراءة، لنمط العلاقة التي يقيمها ابن رشد بين الفلسفة والشريعة، التسليم بأن شرعية الفلسفة عنده إنما مأتاها من الشرع[٢٩]، وإنها لذلك السبب «لا حقّ لها في التوسّع والتدخل في الميادين العائدة للشرع حصراً»[٣٠]. والموقف الرشدي، في هذا الحجز الذي يفرضه على الفلسفة في نظر نصّار، لا يختلف عن مواقف سابقيه، وخاصة الغزالي الذي حشرها في إطار محدّد ـ لمحاكمتها طبعاً ـ هو إطار الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقية[٣١]. إنّ حقّها في الوجود، الذي انتزعه لها ابن رشد، حقّ مشروع من وجهة دينية. لكنه لا يعدو السؤال الميتافيزيقي عن الصانع، ولا يخرج عن نطاق مفهوم الشرع له. وهو يقترن، في الوقتِ عينِه، مع الاعتراف (الرشدي) بأن العقل البشري عاجز أمام ثلاث حقائق يقرّرها الشرع، ولا سبيل له (=العقل) إلّا التسليم بها: وجود الله، والعالم الآخر، والمعجزات؛ فهذه مبادئ «موضوعة خارج الشك والنقاش الفلسفي»[٣٢]. وهكذا، فالحرية التي سعى ابن رشد في تمتيع الفلسفة بها، ممّا لا يمكن

= للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)، ص ٥٠.

(٢٧) نصّار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، ص ١٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٢٩) وذلك ما يصرّح به ابن رشد حين يقول إن «الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات». انظر: ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، ص ٨٧.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣٢) قد يكون من المستغرب أن يطلب ناصيف نصّار من ابن رشد أن يدافع عن موقفٍ فلسفي يلتمس =

أن تُمارَس «إلّا داخل النطاق الذي يرسم الشرع أسواره بصرامة» (م ن، ص ٢١)، أي حرّية مكبوحة، أو مقيَّدة بقيود الدين.

إذا كان ابن رشد «لا يبدي..، في أي لحظة من استدلالاته، استعداداً لوضع مملكة العمل الحق تحت سيادة الفلسفة»، فيتخذ تبعاً لذلك «موقفاً شديد التضييق على الفلسفة العملية» (م ن، ص ١٩)، لأنه يحسب مجال الأعمال والأفعال من أملاك الشريعة التي لا ينبغي التطاول عليها، فإنه لا يبدي، بالقدر نفسِه ـ ودائماً انطلاقاً من تأويل نصّار ـ استعداداً لتوْسِعَةِ نطاق التفكير الفلسفي النظري بحيث يجاوِز حدود الحقائق الدينية، ويعيد طرحها أمام النظر العقلي: يستصوبها، ويستدلّ عليها، أو يرفضها. وهكذا لا يصبح ابن رشد النصَّارِي مقصِّراً في الفلسفة العملية حصراً، وإنما يكون مقصِّراً ـ بالدرجة عينِها ـ في الفلسفة النظرية (= الميتافيزيقية)!

يَتَأَدَّى ناصيف نصّار من هذا كلِّه إلى القول ـ جواباً عن سؤالٍ عن الصلة بين الفلسفيّ والدينيّ في فكر ابن رشد طَرَحَه منذ البداية ـ إن هدف ابن رشد الأساس ليس وضع فلسفة عقلانية في التشريع، أو السعي في ذلك، وإنما «إظهار شرعية الوحي النبويّ وأفضليته، ووجوده فعلاً، وتفوُّق الشريعة القرآنية على سائر الشرائع»[٣٣]. والمستفاد من ذلك أنه ما سخّر الدين للفلسفة، وإنما سخّر الفلسفة للدين، فكان تفكيره ـ بهذا الحسبان ـ تفكيراً تبريريّاً. ولم يقل ناصيف نصّار، صراحةً، إن فلسفة ابن رشد فلسفةً دينية، لكن طريقة مقاربته لها تجعلها أشبه ما تكون بفلسفة القديس أوغسطين أو توما الأكويني! هذا ما جعل منها مجرَّد تأويلٍ للشرع، وما أفقرها ـ في الوقتِ عينِه ـ كفلسفة (م ن، ص ٢٢). ومع أن نصّار لم يستطع أن ينفي حقيقة استقلال الفلسفة الرشدية عن اللاهوت ـ بدليل موقف ابن رشد النقديّ الحاد من علم الكلام: المعتزلي والأشعري ـ إلّا أنه ما رأى في الحرية التي منحها إيّاها ابن رشد حريةً حقيقية، لأنها (حرية) ظلت مشروطة بأن «لا تنفي مبادئ الشرع الميتافيزيقية، أي الله والحياة في الآخرة والمعجزات» (م ن، ص ٢٣).

إذا كانت فلسفة ابن رشد مجرَّد تأويلٍ للشرع، فإن هذا التأويل مأثور عند المسلمين: كلاميين ومتصوفة وغنوصيين، وإنْ كان هو أرادهُ على مبنىً آخر مختلف

= مشروعيةً للإلحاد؛ فهو يستغرب كيف «يكون الإلحاد مقصياً عن الفلسفة. وما دامت الفلسفة منزّهة عن الإلحاد، فإنه لا يجوز اعتبارها فعلاً غيرَ مشروع». انظر: المصدر نفسه، ص ١٨.
إذا كان ذلك ممكناً في حالة جابر بن حيان، أو الرازي، أو ابن الراوندي، فإنه ما كان ممكناً في حالة ابن رشد.

(٣٣) نصّار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص ٣٧.

«بحيث يتحوّل إلى طريقٍ إلى اليقين والسلام، بدلاً من أن يكون سبيلاً إلى انقسام الآراء وتنازعها»، على مثال ما كانَهُ عند علماء الكلام (م ف، ص ٢٣). غير أن ابن رشد، في تعريفه التأويل، وفي نقده سوابقه، يضيّق نطاقَ من يجوز لهم أن يكونوا في حكم المتأوّلة، أي من يجوز لهم، معرفياً، أن يتعاطوه. فهو حصره في أهل البرهان (الفلاسفة) بحسبانهم الأقدر على تحصيل العلم اليقيني، ولأنهم الأبعد من توظيف التأويل لغاية الجدل والتفرقة. غير أن مشكلة التأويل ذاك، في معناهُ الرشدي، أنه لا يتوقف عند حدود تضييق دائرة من يحقّ لهم أن يتعاطوه، وإنما هو يُضيّقه ـ بالتَّبِعة ـ على المخاطَبين، أي على من يتلقون ذلك التأويل؛ فهؤلاء ينبغي أن لا تتجاوز دائرتُهم دائرةَ من يجوز لهم التأويل؛ أي أهل البرهان.

لِمَ كان هذا التضييق الرشدي لنطاق من يجوز أن يُصَرَّح لهم بالتأويل البرهاني؟

مردّ ذلك، عند ابن رشد، إلى نظرةٍ إلى المعرفة والتلقي تصنّف الناس، حسب إدراكاتهم واستعداداتهم، إلى ثلاث فئات تتمايز في مستويات الإدراك: الخطابيين، والجدليين، والبرهانيين[٣٤]. والنصّ الديني إنما نزل متكيفاً مع هذه المستويات الثلاثة المتفاوتة من الإدراك، فكان فيه الظاهر الذي يخاطب التلقي العام، وكان فيه الباطن الذي يستغلق فهمُه على غير الخاصة أو «الراسخين في العلم»؛ كما فهم ابن رشد معنى الآية القرآنية. وإذا كان التأويل، عنده، نوعين: تأويل جدلي (خاص بعلماء الكلام)، وتأويل يقيني (خاص بأهل البرهان)، فالمساحة بينهما ليست كمية أو درجية، بل نوعية، وهي هي المسافة بين معرفة سوفسطائية ومعرفة يقينية. لذلك ينبغي أن لا تَعْدُوَ معرفةٌ نطاقَ من ينتجُها؛ فلا يجوز لأهل التأويل الجدلي ـ تبعاً لذلك ـ إفشاء تأويلاتهم لأهل الخطابة (= الجمهور)، ولا يجوز لأهل التأويل البرهاني إفشاء تأويلاتهم لأهل الجدل والجمهور معاً. وهذا ما كان في أساس نقد ابن رشد لعلماء الكلام، وللأشاعرة خاصة؛ ذلك أنه «من قِبل التأويلات، والظنّ بأنها ممّا يجب أن يصرَّح بها في الشرع للجميع، نشأت فرق الإسلام حتى كفّر بعضهم بعضاً، وبدّع بعضهم بعضاً، وبخاصة الفاسدة منها فأولتِ المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة، وصرّحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك

(٣٤) «الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف: (١) صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب...؛ (٢) وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة؛ (٣) وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة؛ أعني صناعة الحكمة». انظر: ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، ص ١١٨.

فعلت الأشعرية، وإن كانت أقل تأويلاً، **فأوقعوا الناس من قِبَل ذلك في شنآن وتباغض وحروب**، ومزّقوا الشرع، **وفرّقوا الناس كل التفريق**»[٣٥].

تمزيق الأمّة، وبثّ الفرقة والشِّقاق والنزاع، هي ـ إذاً ـ من أسباب دعوة ابن رشد إلى إحاطة التأويل بسياسة العزل عن التداول الثقافي ـ الاجتماعي، وحصره في نطاقاته الضيقة الخاصة بأولئك الذين ينتجونه. لكن عاملاً آخر يكمَن وراء احتداد ابن رشد في نقده لعلماء الكلام، غير كونهم يفتحون الباب ـ بتأويلاتهم ـ أمام الفُرقة والانقسام هو: فساد بضاعتهم المعرفية؛ ذلك أن تأويلاتهم تقع في مرتبةٍ دون تأويل البرهانيين حُجّيةً ورصانة، ولا يمكن ـ لذلك السبب ـ الاطمئنان إليها، ثم إنها فوق مستوى مدارك الجمهور والعامّة. وهكذا فهي غير ذات إفادة لا بالنسبة إلى هؤلاء، ولا بالنسبة إلى أولئك[٣٦].

لا يأبه الأستاذ ناصيف نصّار لكل هذه الاعتبارات الاجتماعية والمعرفية، التي حملت ابنَ رشد على مُمَايَزَةِ نصاب الفلسفة والتأويل البرهاني عن غيرهما، حين يجزم بأنه يضيّق على الفلسفة «بحيث إنها لن تصل، في نهاية المطاف، إلّا إلى أقلية صغيرة جدّاً، بعد أن ضيَّق نطاق اشتغالها»، فيكون ابن رشد بذلك، و«بعد أن ضيَّق وظيفتها النظرية، عمد إلى تهميش وظيفتها الاجتماعية تهميشاً كاملاً»[٣٧]. وقد لا يكون مستغرباً عندنا ما ذهب إليه ابن رشد من ذلك «التضييق»، إنما المستَغرَب أن يؤاخذه على ذلك فيلسوف ـ هو ناصيف نصّار ـ يعْرف حقيقتيْن متلازمتين: أن الفلسفة لم تنفصل عن هواجسها الدينية في الحقبة الفاصلة بين أرسطو وديكارت، وأن الفلسفة، بالتعريف، معرفةٌ نخبوية حكماً، لأنها برهانية، ونظرية، وتجريدية. فكيف يُطالب ابن رشد بنقض الحقيقتين؟!

غير أن أكثر ما يثير في قراءة نصّار لفلسفة ابن رشد أنه ينتصر ـ في تلك القراءة ـ لشروحه على أرسطو لا لكتبه الجدالية الأصلية؛ فهو إذ يعتقد أن ابن رشد «ليس فيلسوف حرية الفلسفة، وليس فيلسوف الفلسفة كوعيٍ للمدينة»، بل «فيلسوف الفلسفة كوعيٍ عقلي لصناعة العالم... يشتغل... على الآيات المتشابهات في الشرع المنزَّل»، و«يتخذ شكل فلسفة تأويلية للخاصة»، ينتهي إلى القطع بأن ابن رشد يأخذ حريته الكاملة، في التفكير الفلسفي، حين ينفصل عن منطلقاته الدينية، ويسبح في الفلك

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٢ (التشديد من عندي).

(٣٦) وزائداً إلى هذا كلّه أنّ طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص: أمّا مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأمّا مع الخواص فلكونها إذا تُؤمِّلت وُجِدَت ناقصة عن شرائط البرهان». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٣٧) نصّار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، ص ٢٦.

الأرسطي[٣٨]. لكنه، حتى في هذه الشروح، لم يَرَ في احتفاله بالطبيعة وما بعد الطبيعة، في فلسفة أرسطو، سوى «الممارسة التطبيقية لمفهوم الفلسفة كما تحدَّدَ في **فصل المقال** وتبلور في **تهافت التهافت**»[٣٩]. ولا ينتهي نقد ناصيف نصّار لابن رشد هنا، بل يتعداه إلى اتهامه بالترويج لفكرة اكتمال الفلسفة مع أرسطو[٤٠]، وبقيام هذه الفكرة عنده على أساسات دوغمائية دينية[٤١].

ينشغل ناصيف نصّار بالسؤال المألوف لدى دارسي ابن رشد، وربّما لدى دارسي التراث عموماً، هو سؤال راهنية فكره، ومدى جواز حسبانه فكراً راهناً، وما عساهُ أن يسعفنا به ذلك الفكر[٤٢]. وهو سؤال لا يطرحه نصّار على منظومة مفاهيم ابن رشد، وإنما على نهجه الفكري ومفهومه للفلسفة، ذلك أن الراهنية، أو عدم الراهنية، لفكر فيلسوفٍ ما إنما هي ـ عند نصّار ـ «متعلقة بالأسئلة التي يثيرها، والهمّ العميق الذي يحرّكه، والمنهج الذي يطبّقه». وابن رشد بهذا الحسبان «كان... راهنيّاً جدّاً في القرون الوسطى اللاتينية»[٤٣]، لأن فكره زوّد أوروبا بمادة معرفية دسمة للجواب عن مشكلات العلاقة بين العقل والنصوص المقدّسة[٤٤]. ولكن هل هو كذلك بالنسبة إلى فكرنا وعصرنا، اليوم، كما يعتقد روجيه أرنالديز؟[٤٥].

لا يوافق نصّار أرنالديز في ما ذهب إليه من قولٍ بأن العقل العملي قادر على التمييز، فحسب، بين الخير والشرّ وما يناظرهما من ثنائيات، لكنه يعجز عن تأسيس

---

(٣٨) «عندما يطير بجناحيه من دون ارتكاز على الشرع، فإنه لا يشعر حقاً بذاته وسيادته إلّا في الفضاء النظري لفلسفة أريسطو». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٤٠) «... إن الأرسطوطاليسية الخالصة، كاكتمالٍ للفلسفة، إنما هي فكرة من ابن رشد، وليست فكرة من أرسطو». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٤١) «إن فكرة الاكتمال هي من الأفكار التي تبلورت في المنظومة الدينية المسيحية، ثمّ في المنظومة الدينية الإسلامية. المسيح أكمل، بتجسُّده وإنجيله، تاريخ الشعب اليهودي. والنبي محمد أكمل تاريخ النبوّة. فالإكمال في هذا المنظور يعني بلوغ الكمال والإنهاء. وهكذا، حينما ينظر ابن رشد إلى أعمال أرسطو من خلال فكرة الاكتمال، فإنه لا يفعل سوى تطبيق المفهوم الذي يحدّد به الشرع الإسلامي نفسه في التاريخ على تاريخ الفلسفة». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٤٢) بـأيّ مقدار يسع هذا الفكر أن يكون مصدر الهامٍ وإرشـادٍ لنا في سعينا إلى بناء فكرنا ومعالجة مشكلاتنا؟». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٤٤) ذلك ما يذهب إليه ألان دوليبيرا. انظر: Alain De Libera, *Averroès et l'Averroïsme*, Que sais-je?; no. 2631 (Paris: Presses Universitaires de France, 1991).

(٤٥) Roger Arnaldez, *Averroès: Un Rationaliste en Islam*, Le Nadir (Paris: Jacob Duvernet, 1998).

التزام أخلاقي يفرض نفسه على الجميع؛ إذ يرى في ذلك تناقضاً مع تخصيص ابن رشد «الوحي القرآني بمكانة مركزية» كما يقول[46] أرنالديز، مثلما يرى فيه تجاهلاً لحقيقة أن انشداد ابن رشد إلى النظام المعياري للشرع كان سبباً في أنه اطَّرَح الفلسفة العملية ـ الأخلاقية والحقوقية من نطاق الفلسفة الإجمالي، وانصرف إلى الميتافيزيقا حصراً. ومن هنا يتأدى إلى التشديد على أن حاجتنا، اليوم، إلى فلسفة عملية تعنى بقضايا الإنسان، السياسية والأخلاقية والحقوقية، أدعى إلى الطلب من فلسفة نظرية ميتافيزيقية، من قبيل تلك التي تركها لنا ابن رشد، وأن تراث الأخير خلوٌ من هذه الفلسفة العملية التي إليها نحتاج. بل إنه حتى على الصعيد الذي بحث فيه ابن رشد، فإن النظرية الرشدية حول العلاقات بين الفلسفة والدين لا تفي، إلّا قليلاً، بمتطلبات عصرنا الفكرية[47].

يتساءل نصّار، في هذا المعرض، وبياناً لموقفه من محدودية فائدة طرح ابن رشد للعلاقة بين الفلسفة والدين، عمّا إذا كان الأخير نجح ـ حقّاً وكما يقول محمد عابد الجابري ـ في الفصل بين الدين والفلسفة، مجيباً ومنبّهاً إلى أمور **ثلاثة**[48] مترابطة:

أولها أن ابن رشد ميَّز بين نمط الخطاب الفلسفي ونمط الخطاب الديني، وليس بين مجالات كلّ خطاب ونوع المسائل التي يتناولها. ثم إن هذا التميز، الذي يتعلق بكَيْفِ الخطاب، لم يَرْقَ إلى مستوى الفصل الذي تتولّد منه مساحةُ استقلاليةٍ وحريةٍ وفاعلية للفلسفة غيرُ قابلةٍ للنزاع عليها.

وثانيها أن استقلالية الفلسفة كخطاب، عند ابن رشد، رهن ببقائها داخل النطاق الأرسطي، ورهنٌ بنخبويتها أو تعاليها عن الجمهور، وهذه ليست استقلالية أو تحرراً للفلسفة.

وثالثها أن «الفصل بين الفلسفة والدين ليس من صنع القرون الوسطى، بل من صنع الحداثة الأوروبية»، وهو ثمرة كفاح مرير خاضته النهضة الأوروبية، والإصلاح الديني، والثورة العلمية، وهذه جميعُها ما كانت متاحة لابن رشد وعصره.

من البيّن أن السؤال عمّا إذا نجح ابن رشد في إنجاز فصل بين الفلسفة والدين، بين العقل والوحي، غيرُ ذي موضوع. وحين يكتب ناصيف نصّار أن «من سوء الفهم

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٤٧) نصّار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، ص ٣٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

لفلسفة ابن رشد، ولدورها في التاريخ، أن ننسب إليها مبدأ الفصل بين الفلسفة والدين» (ص ٣٩)، فهو لا يجيب عن نفسه، وإنما ينتقد آخرين غيرَه طرحوا السؤال على أنفسهم، وعلى فلسفه ابن رشد، من دون أن يَعُوا أنها فلسفة محكومة بشروطها التاريخية والفكرية التي لا تستطيع القفز عليها. والنقد هذا هو جوهر قراءة نصّار لفلسفة ابن رشد؛ إذْ هي رامت بيان «محدودية عقلانيته»(٤٩)، في مقابل تقريظٍ مسهب لتلك العقلانية من قِبَل دارسيه. على أن بيان تلك المحدودية يَأخذ الباحث إلى التمسُّك بفرضيةٍ مفادها أن العائق المعرفي للعقل الرشدي يكمَن في خلفيته الدينية التي عنها يصْدُر، ومنها ينطلق، ففي فكر ابن رشد من المفارقات(٥٠) ـ في نظر نصّار ـ ما يحْمِل على الاعتقاد بأن المنطلقات الدينية لفكره هي المسؤولة عن توليدها في وعيه.

إن العامل اللاجم للعقل الرشدي، في حسبان نصّار، هو الدين، أو قُل هو تسليمه بحقائق الشرع وعدم مجادلتها أو مساءلتها بالعقل. وبقطع النظر عمّا إذا كان ذلك ممكناً معرفيّاً وتاريخيّاً لابن رشد ـ وهو، قطعاً، غيرُ ممكن(*) ـ فإن ذلك العائق لا يمنع من السؤال عما يمكن أن يكون قد بقيَ من فكر ابن رشد في حكم الراهنية. يخطو نصّار، هنا، فيجاوز قوله إن ابن رشد كان راهنيّاً في القرون الوسطى اللاتينية إلى القول إنه راهن «بل راهنٌ جدّاً»، اليوم، لجهة دفاعه عن مبدإ «كونية الفلسفة»، ومجاوزتها الحدود القومية، من منطلق أن الثقافات جميعَها تشترك في البحث عن الحقيقة. وهذا موقف، في ما يرى نصّار، ينتصب في وجه الإيديولوجيات الثقافوية الداعية إلى الانغلاق ونبذ الآخر.

ثالثاً: حدود العقلانية الخلدونية

بالنظرة التاريخية النقدية عينِها، التي ألقاها ناصيف نصّار على فكر ابن رشد، يقارب فكرَ ابن خلدون. لكنه، هنا، يبدو أقل احتداداً في النقد وأكثر تفهُّماً لنصٍّ أَلِفَه وعاش معه ـ و فيه ـ طويلاً، وعاد إلى قراءته واستنطاقه في مناسبات مختلفة: منذ إنجاز

---

(٤٩) نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣٧.

(٥٠) من أهمّ هذه المفارقات التي يرصدها ناصيف نصّار «مطالبة [= ابن رشد] بسيادة العقل في ميادين المعرفة، وتبرير لاستتباعه وإلجامه بل وقمعه، في ميادين العمل وبخاصة ميدان التشريع». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧.

(*) مع أن ناصيف نصّار متشبّع بوعي تاريخي نقدي، يتمسّك بمؤاخذته ابن رشد على ما لم يكن في حكم المتاح التاريخي له!

أطروحته للدكتوراه عنه حتى اليوم، أي لِما يزيد عن سبعة وأربعين عاماً من الرفقة غير المنقطعة. والفقرات التالية سنقف فيها على نظْرتيْن متمايزتين ـ ولكن متكاملتين ـ إلى ابن خلدون: نظرة إلى ما أنجزه ابن خلدون ولم يَقْوَ غيرُه على إنجازه، ونظرة إلى ما عجز عن التفكير فيه فيما أمكن غيره أن يفكّر فيه. وبكلمة سنبحث في قراءة نصّارية تُسَلِّط الضوء على أفقٍ معرفيّ فتحه ابن خلدون للفكر الإنساني، وتُسَلِّط الضوء على أفق انْسَدَّ عليه فتعصّى عليه فتْحُه.

١ ـ حداثةُ ابن خلدون

ليس غرض الباحث من طرق هذا الموضوع البحث عن جذور الحداثة الأوروبية في فكر ابن خلدون، ولا الادعاء بأن ثمة حداثة خلدونية سابقة، زمناً، للحداثة الغربية، مع تسليمه بأن الحداثة الأوروبية ليست النموذج الأوحدي المطلق للحداثة(٥١)؛ وإنما غرضه «التأمّل مع ابن خلدون في فكرة الحداثة»(٥٢)، مع حفظ الفارق الزمني بينه وبين عصرنا وهمومنا (ص ٤٢)، وإدراك صعوبة مثل ذلك التأمّل المشترك مع مفكّر تغيب في فكره ونصوصه لفظة الحداثة، من دون أن يكون غياب اللفظة تعبيراً، بالضرورة، عن غياب الفكرة (ص ٤٢). أما المدخل إلى ذلك التأمّل المشترك فهو مفهوم ابن خلدون نفسه للتاريخ والاجتماع وما يطرأ عليه من تبدلات تنقله من حال إلى حال.

لماذا هذا المدخل؟

لأن ناصيف نصّار ينطلق من فكرة أن التغيّر «شرط أساسي للحداثة»(٥٣)، وإن لم يكن الوحيد. وابن خلدون يفصح، في نظره، عن رؤية عميقة إلى التغيّر التاريخي بما هو قانون ناظم للمجتمعات، فيقرأ وقائعه في التاريخ (العربي ـ الإسلامي خاصة)، ويفكّر فيه، في الآن عينه، محاولاً تفسيره، واشتقاق حقائقه. وفي الأثناء «يتوصل إلى إدراكٍ حدسي لحقيقة الحداثة، ولكن من دون أن يتخذ منها موضوعاً للبحث»(٥٤). وليس ذلك

---

(٥١) «الحداثة الأوروبية ليست، في نظرنا، النمط الوحيد الممكن لتحقيق الحداثة، وإن كان من غير الممكن التفكير في أي حداثة أخرى في العالم اليوم من دون تواصل جدّيّ وعميق معها»؛ وعليه، «فلا شيء يمنع من التفكير في الحداثة، والتالي في التراث وفي المستقبل، انطلاقاً من تصور تعددي ونسبي لحركة الحداثة في التاريخ العام للبشرية». انظر: نصّار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٥.

الإدراك الحدسي غير الانتقال من فكرة التغيّر إلى فكرة الجديد المحمول في ركاب ذلك التغيّر، وهي فكرةٌ تتقاطع مع فكرة التقدم وإنْ لم تتطابق معها في ما كتبه ابن خلدون عن التغيرات الكبرى ذات الطبيعة الانقلابية في التاريخ، وهو ما يشي بتلك الرؤية العميقة إلى مسألة التغيّر. أمام العبارة الشهيرة التي يعرّف بها ابن خلدون معنى التبدُّل («إذا تبدّلتِ الأحوال جملةً، فكأنما تبدَّل الخلقُ من أصله، وتحوَّل العالم بأسره، وكأنه خلقٌ جديد، ونشأة مستأنَفَة وعالم محدث») يقف ناصيف نصّار منبهراً فيقول «لم يكتب أحد، في العصور القديمة، جملةً تضاهي هذه الجملة في قوة التعبير عن التغيرات الكبرى في التاريخ. ولا أظن أن أحداً في العصور الحديثة كتب في معناها ما هو أقوى منها»[55]، «بعيداً عن مفردات الانبهار ـ ونصّار يبررها بتحليلٍ عميق لمفردات القول الخلدوني (التبدل، الخلق، النشأة، الاستئناف) ـ[56] يذهب الباحث في استنتاجاته إلى الحدّ الأبعد: تنزيل ابن خلدون وعلمه (=علم العمران) منزلة المشارِك في صناعة لحْظات من تاريخ الحداثة[57].

يطبق نصّار فرضيته في مسألة الحداثة في النصّ الخلدوني متناولاً وجهاً منها هو الفكر السياسي. لم يتناول ابن خلدون السياسة كمؤرخ، لأنه لم ينحصر في رواية حوادث السياسة، غير أن خبرة المؤرخ وخبرة السياسي الذي مارس السياسة، وتقلّب فيها، أسعفته في مقاربتها وفي بحث طبيعتها انطلاقاً من علم العمران. ولا يفوت نصّار أن يميّز مساهمة ابن خلدون من مساهمات السابقين له في مجال الفكر السياسي الإسلامي، من فقهاء متكلمين وأدباء ومؤرخين ممن كانت النزعة المعيارية «تسود رؤاهم إلى شؤون السياسة وتحدّد معنى معارفهم السياسية»[58]. بل هو يذهب في ذلك التمييز إلى حدّ القول إنه وضع الفكر السياسي «تحت مبادئ الواقعية السوسيولوجية»! إذا تركنا هذا الحكم المبالَغ فيه، لن نخالف نصّار في أن التعريف الخلدوني للفكر السياسي بأنه «عقل السياسة بلغة العمران والتاريخ» (ص ٦٣)، هو العلامة الفارقة على تجاوزه النوعي نظرة سابقيه، من مفكري الإسلام، إلى السياسة؛ لأن ذلك ما فتح أمامه أفق الحديث في ما سمَّاه، في **المقدمة**، السياسة العقلية.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٥١.

(٥٧) «إن النظرة المنصفة إلى تاريخ الحداثة، في تاريخ البشرية بأسرها، وليس فقط في تاريخ الشعوب الأوروبية والأمريكية، كفيلة بتصحيح الحكم في شأنه. لقد كان ابن خلدون، بإنشائه علم العمران البشري، واحداً **من كبار الفاتحين في تاريخ الحداثة العلمية**». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٩ (التشديد من عندي).

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٦٣.

هل في هذه السياسة العقلية ما يشكل «عنصراً من عناصر الحداثة الخلدونية»؟، أو «إلى أيّ حدّ يمكن اعتبارها خطوة في طريق الحداثة السياسية؟»[٥٩].

يميز ابن خلدون السياسة العقلية من الملك الطبيعي ومن الخلافة بكونها ترتدّ إلى العقل لا إلى الغريزة (الغرض والشهوة)، ولا إلى الشرع. إنها واقعية، أو واقعة في التاريخ، مثلها في ذلك مثل «السياسة الشهوانية»، بخلاف الخلافة التي دخل وجودُها طور الامتناع والاستحالة. لكن السياسة العقلية، كالشهوانية، ملك (خلافاً للخلافة)؛ إن غرضها مراعاة مصالح الكافة: حاكمين ومحكومين، في مقابل الملك الطبيعي الذي غرضه إشباع حاجة الحاكم، ممّا يفضي إلى الاعتساف والاستبداد. غير أن ناصيف نصّار لا يسارع إلى النظر إلى العلاقة بينهما بما هي علاقة قطيعة للسياسة العقلية مع الملك الطبيعي، لكنه يفترض أن مقابلة ابن خلدون بينهما تضع في الحوزة، اليوم، الموارد الكافية لتأسيس رؤية على قاعدة فكرة القطيعة.

جديد السياسة العقلية، عند نصّار، هو العقل التجريبي (ص ٦٦). لكن العقل التجريبي قد يلابسُه حضورٌ لبعض قوانين الشرع، من واقع أن الشرع لا يذُمّ الملك. وقد يكون التداخل بينهما في وعيه من آثار وطأة الانسداد التاريخي الذي عاش ابن خلدون تحت أحكامه (ص ٧١). على أن التفكير في السياسة العقلية لا بدّ من أن يصطدم، منهجياً، بالتفكير في «السياسة المدنية»؛ لأن ابن خلدون نفسُه يميز بينهما. وفي هذا لا يتردّد ناصف نصّار في أن يتهم ابن خلدون بالجهل الكامل لفلسفة المدينة الفاضلة (فلسفة أفلاطون والفارابي)، لأنه يعتبرها (أي ابن خلدون) مدينة «نادرة أو بعيدة الوقوع»، ولأن الكلام عليها يكون «على جهة الفرض والتقدير». وناصيف نصّار، الذي يعتقد أن هذه الفلسفة (السياسية أو فلسفة المدينة الفاضلة) لا تتجافى مع ما تبغيه السياسة العقلية، وإن كان مداها أبعد، يذهب إلى الظن أن مفهوم ابن خلدون لهذه السياسة العقلية محدود الأفق بسبب فقره إلى المعرفة بفلسفة السياسة المدنية[٦٠].

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٦٠) في قوله بذلك ما يحمل بعض التناقض؛ فهو يعزو محدودية الأفق في مفهوم ابن خلدون للسياسة العقلية إلى «سوء فهمه لفلسفة السياسة المدنية»، وليس «إلى طبيعة المجتمع الذي عاش فيه. فقط»، لكنه يقول في مكانٍ آخر من السياق عينِهِ: «... نرفض الانسياق إلى التفكير الافتراضي القائل بأنه لو كان ابن خلدون عارفاً بحقيقة فلسفة السياسة المدنية، لكان غيّر نظرته إلى إمكانيات السياسة العقلية في المستقبل». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٣.

هكذا ننتهي مع ناصيف نصّار إلى حكمٍ شبه قاطع بأن «مفهوم السياسة العقلية إلى جانب المفاهيم التي لها طابع سوسيولوجي في تحليلات ابن خلدون السياسية، نقطة ارتكاز مهمة من منظار الحداثة»[٦١]؛ لأن السياسة في مفهومه قائمة على اعتبارات العقل. لكن محدودية العقل الخلدوني لها ناجمة من كونها تقع ضمن نظام الاستبداد. وإلى ذلك هناك حاجة معرفية، في نظر نصّار، إلى إعادة بناء مفهوم السياسة العقلية بحيث يتناسب مع «فلسفة الحق السياسي» وليس «فلسفة الملك». وهكذا، مرّةً أخرى، فالهدف من قراءة النصّ الخلدوني بفرضية الحداثة ليس فقط كشف ما يختزنه[٦٢] وإنما ـ أيضاً «كشف محدوديته[٦٣]».

٢ ـ أطرُ العقل الخلدوني وتخومُه

لم يكن ابن خلدون فيلسوفاً للتاريخ، ولا اهتم بالتفكير في «الغاية» التي يذهب إليها التطوّر التاريخي (ص ٨٧)، كما لم يخض في الفلسفة، ولا قطع مع الفلسفة الأرسطية، وهو يؤسّس علم العمران، وإن كان قد سعى في «توظيف جديدٍ لعقلانيتها وتصورها للكون والإنسان، توظيف يتخلى عن النظر الميتافيزيقي ويدفع العقل إلى بسط سلطته على التاريخ»[٦٤]، وإنما كان مفكراً وضعياً لا يعنى إلا بما هو واقع. غير أن مشكلة ابن خلدون، في مرآة نصّار، تكمَن هنا بالذات: في هذه الصلة التي شدّت تفكيره الاجتماعي إلى واقعه التاريخي الملموس، فمنعتْهُ من أن يتجرَّد من مفردات ذلك الواقع وأحكامه كي يحلّق بعيداً. أمثلة عديدة على ذلك يسوقها نصّار بياناً واستدلالاً.

١ ـ في العمران، بما هو طبيعة، معقوليةٌ ما، ووظيفةُ العقل الإنساني ـ عند ابن خلدون ـ هي اكتشاف تلك المعقولية. لكن ابن خلدون، الذي يسلّم بموضوعية الطبيعة البشرية، وما تنطوي عليه من نوازع ودوافع شهوانية تحمل على العدوان والتغلب والاعتساف، يسلّم بأن العقل ليس أقوى من هذه النوازع في السلوك الإنساني[٦٥]، وهو

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٦٢) يشدّد ناصيف نصّار ـ مُحقاً ـ على أن «التعمق في العلوم الاجتماعية، عبر أطوارها الحديثة ـ هو الطريق الفضلى إلى اكتشاف كنوز النصّ الخلدوني السوسيولوجية». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٨٧. وفي هذا يلتقي ناصيف نصّار مع عبد الله العروي في حكمهما على طبيعة تفكير ابن خلدون. انظر: عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧).

إذا كان ينهض بدور في شؤون المعاش والصنائع سواها، «فإن أحوال العمران تظل، في معظمها محكومة بما هو عقلي في الإنسان وفي الطبيعة الخارجية»[٦٦]. ومع أن عقلانية ابن خلدون تتحدّد في محاولة فهم هذه الآليات المتناقضة التي تحكم العمران والاجتماع الإنساني (العقلية وغير العقلية)، والسعي في عقلها (= في إدراك الروابط بينها)، إلّا أنه لم يربط ـ في نظر نصّار ـ بين العقل النظري والعقل العملي[*]، واكتفى بالنظر إلى العمل كمعطىً موضوعي في العمران، ولم يأبه بالتساؤل (الفلسفي) عن مقوّماته، ودوافعه ووسائله، وأهدافه. أما لماذا، فلأنه وضع تفكيره في الاجتماع في نطاق التفسير فقط، من دون أن يبرحه.

ربما أمكن تعليل ذلك بالقول إن العقل عند ابن خلدون، مقترن بالواقع الملموس، والتاريخ والاجتماع مجال متقدم لإعمال النظر العقلي في عالم الوقائع المشخّصَة. ولكن، ماذا عن الطبيعيات، العلم الطبيعي؛ لماذا يدعو ابن خلدون إلى الإعراض عنها، مع تسليمه بأن اليقين في أحكامها ممكن، وإن لم يكن بالقدر الذي يزعمه الفلاسفة؟ يعترف نصّار بأن موقف ابن خلدون، في هذا، محيّر، غير أنه يميل إلى تفسيره بأنه يقع في باب «المسايرة الاحتياطية للفقهاء الرافضين للفلسفة، بما فيها من منطق وطبيعيات وإلهيات بهدف التغطية، قليلاً، على حقيقة بعض طروحات **المقدمة** في التاريخيات، وفي مقدمتها ضرورة، وإمكانية، تفسير العمران تفسيراً عقليّاً كما تفسر الطبيعيات الموجودات الجسمانية»[٦٧]. لا بد له، إذاً، من تنازلات حتى يحميَ مساحته العقلانية، التي انتزعها لنفسه من الفقهاء أنفسهم، بمجاراتهم في ما ليس داخلاً في جملة تفكيره، أو في ما ليس موضوعاً لعقله الوضعي، الذي هو العمران. لكن نظرته العقلانية إلى العمران لم تَخْلُ، بدورها، من تناقضات ومحدودية: كما سنرى ـ مع ناصيف نصّار ـ في الفقرة التالية.

٢ ـ بمقدار ما تُمثِّل فكرة العمران البشري سبْقاً معرفياً خلدونياً، ومقدمة نظرية رائدة لعلم جديد يبحث في المجتمع، أو يحوّل المجتمع إلى موضوع لدراسة علمية؛ وبقدر ما تُشكِّل ثنائية: العمران البدوي/ العمران الحضري مدخلاً مفهوميّاً غنياً لفهم طبيعة الاجتماع العربي الإسلامي الكلاسيكي (الوسيط)، في صعوده واضمحلاله، وتحليل

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(*) وهو ينقسم، عند ابن خلدون، إلى عقل تميزي وعقل تجريبي.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.

الآليات الحاكمة لتطوره، من اعْتصابٍ وغَلَبة واستيلاء وتَرَفٍ واستبدادٍ وانحلال...، تمثل ثنائية ثابتة[٦٨] (= راكدة) تأتي على النظرة الخلدونية إلى ذلك الاجتماع بمفاعيل الحدّ والحصر. وإذا كان ابن خلدون، كما يقول نصّار[٦٩]، «لا يتصور تاريخاً اجتماعياً يجري خارجاً عن ثنائيه العمران البدوي والعمران الحضري»، فلأنه لم يكن يفكر في العمران جملةً، أي بما هو ظاهرة مجردة، بل في عمرانٍ محدّد وتاريخي، هو العمران العربي الإسلامي. وهذا إذا كان يبدو نقيصة، من وجهة نظر التفكير الفلسفي، فهو فضيلة من وجهة نظر التفكير التاريخي والعقل الوضعي.

يحاول ناصيف نصّار أن ينبه إلى محدودة أفق النظرة الخلدونية إلى المجتمع ـ بسببٍ من تلك الثنائية ـ من طريقة المقارنة السريعة بين المدينة الخلدونية (=مدينة العمران الحضري)، والمدينة عند الفلاسفة الأغارقة. وقد لا تكون المقارنة مشروعة لأن ابن خلدون لا يتحدث عن مدينة معيارية، وإنما عن عمران قائم، لكن نصّاراً يهتدي إلى بيان الفارق بينهما من طريق اصطحاب الوصف الخلدوني للعمران الحضري، فهذا يتطور عن عمران بدويّ كانَهُ قبْلاً. والعمران البدوي هذا ينطوي، في داخله، على منزعٍ إلى الصيرورة عمراناً حضرياً. غير أن العمران الحضري، الخارج من أكناف العمران البدوي، لا يلغي هذا، بل يُبْقي عليه لحاجةٍ فيه هي حاجة المدافعة[٧٠]، حيث المُلْك المتغلِّب بعصبيةٍ يدافِعُ نفسَه بتلك العصبية الغالبة ضدّ غيره من النصابات كما ضدّ العصائب الأخرى. ثم إنه لا يلغيه لأنه لا يقيم معه علاقة قطيعة تاريخية موضوعية، وإنما ينوجد معه، إلى جانبه، ويتعايش مع استمراره كأمْرٍ واقع مهتمّاً فقط» بحماية نفسه من عدوانه واستتباعه قدر الإمكان» (ص ٩٥)؛ فكما هو مصدر وجودٍ وشوكةٍ للعمران الحضري، هو مصدر تهديدٍ دائم له. والتهديد، هنا، ليس تهديد مَحْوٍ وإلغاء؛ إذِ «العمران البدوي لا يصارع العمران الحضري لإلغائه، أو لإبطال دوره، ولا لإقصائه من مسرح التاريخ، بل للاستيلاء عليه»[٧١].

---

(٦٨) «إنها ثابتة بمعنى أن التاريخ لم يعرف، ولن يعرف، وضعاً خارجاً عنها». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٧٠) «... إنشاء العمران الحضري، لتلبية حاجات الملك ونوازعه، لا يلغي العمران البدوي، بل يخلق وضعاً جديداً يتميز بالتنازع، وليس بالتناقض؛ إذ إن الدولة المتكونة باستقرار الملك ونموّه، تحتاج إلى الحماية والمدافعة واستتباع الخارجين عن حوزتها، وذلك من أجل منع العدوان عليها». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٩٥.

يتحرك العمران بين حدَّيه هذين؛ البدوي والحضري، يتولّد الثاني من الأوّل، لكنه لا ينفصل عنه، بل يتطور وينمو ـ متجاوراً معه ـ ثم يدخل في دورة تناقضات داخلية، بأثرٍ من التّرف والإسراف في الإنفاق، وطُرُوء عوائد جديدة في الاستهلاك، وفقدانٍ متزايد للموارد التي تغطي حاجيات الحامية (=الدفاع)، والارتخاء الدّاب إلى العصبية إما نتيجة فقدانها أخلاق البداوة وخشونتها، أو التجاء الدولة إلى المصطَنَعين (=جيش المرتزقة) لمدافعة نفسها... يأخذ هذا كلُّه الدولةَ إلى الاضمحلال والهرم والأفول، فالزوال. هكذا ينتهي العمران الحضري إلى نقطة البداية من مساره. دورة مقفَلة، و«حركة تاريخية منغلقة على نفسها»[٧٢] تجعل هذا العمران البدوي/ العمران الحضري عائقاً معرفياً في وجه نظرية علمية خلدونية في المجتمع، أو هي تحُدُّ أفقه المعرفي نحو مثل تلك النظرية. المظهر الثالث لذلك الحدّ ـ أو الحصر بعبارة العروي ـ هو الفكر السياسي الخلدوني الذي يُرَدّ إلى نظريته في العمران.

٣ ـ يعرّف نصّار، تعريفاً دقيقاً، موقف ابن خلدون الفكري السياسي بالقول[٧٣] إنه «ينتمي إلى مدرسة الفكر السياسي الواقعي الصرف، الفكر الذي يتحرك خارجاً عن كل اعتبار طوباوي أو مثالي، ويُرجع السياسة إلى القوة، وعلاقات القوة، وتغيُّرات علاقات القوة، أي إلى السيطرة وتحوُّلاتها، ويرى أن التغالب في سبيل الحكم يرمي إلى طلب الحكم لذاته أوّلاً، من أجل المحكومين ثانياً». تعريفٌ في غاية الموضوعية والدقة، ولكنه إذْ يكشف عن نباهة ابن خلدون ووفائه لمنطلقاته الواقعية والوضعية، في النظر إلى السياسة، ينبّه على ما يعتور تلك المنطلقات من خَلَل في النتائج النظرية التي تُفضي إليها! ذلك أن واقعيته تتحول إلى قيودٍ وأصفاد تُضْرَب على إمكانات الإبداع والاستشراف في فكره؛ ففكره السياسي القائم على المبادئ/ المفاهيم الثلاثة: العصبية، الاستبداد، الحتمية أو عدم جريان الأمور على مقتضى الاختيار (ص ٩٨)، نَما وتبلور في شرطٍ تاريخيّ سياسيّ لم يَسْطِع ابن خلدون أن يتجاوزهُ بنظره، فيفكر خارجه، هو: **الاستبداد**. فهو ما عرف من أنظمة الحكم سوى النظام الاستبدادي، ولذلك ما فكَّر في معنى «نظام الحكم»، لأن التفكير في هذه المسألة يفترض «إمكانية تنظيم الحكم بإرادة عاقلة، اختيار بين كيفيتين أو أكثر لممارسة الأمر في العمران»[٧٤]، بينما أمور الملك عنده تقع بمقتضى «ضرورة الوجود وترتيبه» لا بمقتضى الاختيار.

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٩٤.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٩٨.

هل يعني ذلك أن ابن خلدون لا يَلْحظ، في نظرته إلى السياسة والملك، أيَّ دورٍ للفكر فيها؟

لا يذهب ناصيف نصّار إلى القول بذلك صراحة. لكن إذْ يؤكد على أن ابنَ خلدون يدرك أن للعقل دوراً في السياسة، انطلاقاً من أن الضرورة السياسية يمكن أن تُعَقْلَنَ أو تستنير بالعقل، يؤكد ـ في الوقت عينِه ـ على أنه لم يدرك للفكر (=للعقل النظري) دوراً «في إعطاء هذه الضرورة شكلاً غير الاستبداد «ذاهباً من هذا إلى الاستنتاج بأن المخيّلة لا تلعب أيّ دور إبداعي في تحليلات ابن خلدون السياسية» لأن «العقل النظري السياسي عنده عقل وضعي يكتفي بتفسير السياسة كما يراها في المشهد التاريخي الذي يدرسه»[٧٥].

ليس ذلك مطعناً في فكر ابن خلدون، أو طَعْناً عليه؛ ففي لوحة واقعيته الكثير مما يأخذ الألباب، ولكنّ فيها الكثير مما تضيق به حاسّة الإبداع[٧٦]. وفيها من الدقة في التحليل، والجرأة في القول، الكثير ممّا لا يقبل الجحود والنكران؛ «ففي النظرة الواقعية الصريحة إلى السياسة، تؤخذ حقائقُ السياسة وقواعدها من الممارسة السياسية نفسها، أي من الظاهرة السياسة في تاريخ العمران البشري؛ وفي ضوء ذلك يتم النظر إلى دور السياسة بالنسبة إلى الدين، ودور الدين بالنسبة إلى السياسة. وعلى هذا الأساس، يتوصل ابن خلدون إلى أفكار جريئة جدّاً تنسف البنيان الذي عاند الفقهاء في التمسك به تحت نظرية الخلافة. وأولى تلك الأفكار أن الدولة لا تحتاج، بالضرورة الطبيعية، إلى الدين لكي تقوم وتفعل»؛ إذ إنّ «العصبية وقوانينها تكفي لتفسير كيفية نشوء الدولة في العمران البشري. ولكن، إذا ظهر الدين، فإنه يضاعف قوة الدولة بفضل قوّته المعنوية والتوحيدية»[٧٧]. وهذه نظرةٌ إلى السياسة والدولة، وصلتهما بالدين، في غاية الواقعية والاستقراء الموضوعي البعيد، جدّاً، من أيّ تطلّب معياري. ولكنها ـ كما يرى نصّار ـ سجينة شرطها التاريخي المباشر.

*

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٧٦) «ابن خلدون يبهرنا بنفاذ إدراكه لآليات اشتغال الصراع على الحكم بين العصبيات القبلية، بشتى وسائل الحيلة والعنف، وفي المقابل يضايقنا لشدّة انحصار إدراكه في دائرة تلك العصبيات دون غيرها من محركات السياسة وموجّهاتها وعواملها».

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

هل يسوغ لنا، حقّاً، أن نؤاخذ ابن خلدون على عدم تحرُّر عقله النظري من قيود واقعه من أجل أن ينتج لنا نظريةً في السياسة والدولة أبعد مدىً: كما يطلب منه ناصيف نصّار؟

لو فعل ذلك، في ما نزعم، ما كان أصيلاً ولا أميراً من أمراء الفكر الواقعي والوضعي؛ كان ـ بالأحرى ـ سيخوض في تأملات فرضية عن دولةٍ مثالية كان يتأبى هو السقوط فيها، لأن ذلك الضرب من التفكير يجافي منطق تفكيره كمؤرخ، وكمؤسس لعلمٍ يبحث في الظاهرات والواقعات. مطالب الأستاذ ناصيف نصّار، في هذا الباب، مطالب فيلسوف يَعْرِضها على نصٍّ فكري لا ينتمي إلى الفلسفة، وإن كان فيه زبدتُها. وهي، أكثر من ذلك، مطالب ليس بينها والنزعة التاريخية النقدية ـ التي يلتزمها نصّار في قراءاته الفكرَ وتاريخَه ـ تناسُب. قد يكون مما يحمل على بعض الاستغراب أن نصَّاراً، الذي ما انْفَكّ يقارع القارئين في تراث ابن رشد وابن خلدون بوعيٍ انبهاري يبحث، في ذلك التراث، عمّا ليس يمكنه أن يَسَعَه أو ينطويَ عليه لأنه خارج إمكانه التاريخي، يسقط ـ أو يكاد أن يسقط ـ في النظرة عينِها، وإن بشكل غيرِ موعىً به، حين يطالب فكر ابن خلدون بما ليس يقع في دائرة إمكانه المعرفي والتاريخي. وهو نفسُه وقف على حالات عدّة انْحَدَّ فيها الفكرُ الخلدوني بامتناع ذلك الإمكان تاريخياً وموضوعياً؛ وما سبق الحديث فيه، وبَسْطُه، من الشواهد على ذلك(٧٨).

نعم إن ناصيف نصّار لا يني يعرِّفُ الموقع الذي يقرأ منه الفكر الخلدوني، والهدف الذي يبغيه من قراءته: اكتشاف حدود هذا الفكر من الداخل(٧٩) (= من داخل الفكر نفسه)، لكن اكتشاف هذه الحدود من الداخل يكتنفه كثيرُ الْتباسٍ عند نصّار، بمقدار ما إن اكتشاف تلك الحدود من الخارج واضحٌ في ذهنه أشدّ الوضوح(٨٠)؛ فعبارة «حدود

---

(٧٨) ينْقُضُ ناصيف نصّار هذه القاعدة، أحياناً، حين يفسِّر الفكر بالفكر، فيعثر على حدود الفكر في الفكر نفسه، لا في واقعٍ تاريخي يفرض الحصر على ذلك الفكر. نجد مثلاً لهذا في حديثه عن موقف ابن خلدون من فكرة الحق واتصالها بالسياسة والشرعية، وفي تفسيره لغياب فكرة العدل في المنظور الخلدوني. انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٨.

(٧٩) «ما نريد لفت الانتباه إليه... هو نوع آخر من الحدود، يمكن أن نسميها **حدوداً من الداخل**، ونعني بها ما تلمَّسه ابن خلدون بفكره الثاقب، ولم يُعْطِه حقّه من التفكير والمعالجة لاقتناع معيَّن، أو لعدم امتلاكه الوسائل المناسبة». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥.

ويقول في سياقٍ آخر متصل: «**إن الحكمة الخلدونية تستدعي التفكير في ما لم تفكر فيه**، انطلاقاً ممّا فكَّرتْ فيه، ومن آخر ما توصلت إليه». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٨ (التشديد في الاقتباسين من عندي).

(٨٠) لنقرأ له، مثلاً، هذيْن القوليْن البالغيْن أشدَّ الوضوح: «إن نظرية العمران الخلدونية **محدودة القدرة** =

الفكر من الداخل» حمّالةُ أوجه: فقد يُقْصَد بها ما نعنيه، عادةً، بالعوائق المعرفية، وقد يقصد بها العوائق التاريخية. في الحاليْن، للمعرفة تاريخٌ ذاتي وموضوعي لا سبيل لديها لتشتغل خارج شرطيته. والمعرفة الخلدونية، على يقْظتها ونباهتها ورصانتها، مشروطة بزمنها المعرفي: زمن ما قبل الثورة العلمية والحداثة وقيام المجتمع المدني الحديث، وما توَلَّد منه من نظريات ومفاهيم جديدة. ليست مشكلة ابن خلدون أنه لم يستَبق زمنَه، فهو ابن زمنه، واللحظة الأشدُّ إشراقاً فيه، إنما المشكلة في أن نطلب منه، نحن، ذلك ولو بمفرداتٍ تحمي نفسها من تهمة الإسقاط واللازمانية، وتلتزم الحِذْر الشديد: كما يفعل الأستاذ ناصيف نصّار، محافظاً لقراءته على معدّلها العالي من الحسّ التاريخيّ النقدي.

= التفسيرية بالنسبة إلى علمنا، وحدودها بهذا المعنى حدود من الخارج، وهذا شأن كل نظرية اجتماعية معرَّضة للتجاوز بفعل التغيّر التاريخي». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥.

«قبل التبصّر في مدى انفتاح النصّ الخلدوني على عصرنا، ينبغي لنا التبصّر في محدودية انفتاحه على عصره، وعلى ما سبقه من العصور، حتى لا تُنْسَب إليه ما ليس في منطوقه، ولا في مضمونه، وما لا يتحمّله من تأويل». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٢ (التشديد في الاقتباسين من عندي).

القسم الخامس

من نقد التراث إلى نقد العقل

الفصل الثاني عشر

في نقد العقل العربي (محمد عابد الجابري)

فكرة المشروع

بعد سبع سنوات على صدور الجزء الأول[1] من مشروعه في **«نقد العقل العربي»**، وسنةٍ واحدة على صدور الجزء الثالث[2] منه، كَتَبَ الأستاذ محمد عابد الجابري[3]: ... «لم أكن أفكّر ولا كان يخطر ببالي ـ عندما بدأتُ خطواتي الأولى في البحث العلمي مع منتصف الستينيات حينما شرعتُ في إعداد أطروحتي عن ابن خلدون... ـ ... في إنجاز **«مشروع فكريّ»** ما». كان ذلك الشعورُ طبيعيّاً، شأن أيِّ شعورٍ يُخامِرُ صاحبَه في البدايات، أي في لحظة لمّا تَزَلْ أسئلةُ التأسيس تتردَّد في نفسه فَتَضَعُ تفكيرَهُ أمام سلسلةٍ من الخيارات... والاستفهامات. وحين نستعيد حقيقةَ أن الأمر يتعلق ـ في بدايات

(١) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ دار الطليعة، ١٩٨٤).

(٢) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠). وكان الجزء الثاني من المشروع قد صدر تحت عنوان **بنية العقل العربي**. انظر: محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

(٣) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦، صدرت ط ١ عام ١٩٨٠)، ص ٨.

الجابري ـ بفترةٍ لم يكن قد تجاوز فيها الثلاثين من عمره (منتصف الستينيات كما وَرَدَ في إشارته)، أدركْنا أن «الاعتراف» صادقٌ، وليْسَ ضرباً من التواضع المكذوب.

والحقُّ إنَّ الأمْرَ لكذلك؛ فالقارئ في كتابات الجابري، منذ أطروحته عن ابن خلدون[٤] وحتى صدور الجزء الأول من: **نقد العقل العربي**، يَلْحظ أنها ما وَضَعَتْ نَفْسَها في سياق فكرة «المشروع الفكري» على أيّ نحوٍ قد يوحي بذلك. وليس يَحْمِلنا على هذا الاعتقاد خلوّ كتابات الجابري ـ خلال الفترة الواقعة بين منتصف الستينيات ومَطلع الثمانينيات ـ من أيّ إشارة توحي بنيَّته الإقدام على تدشين مشروع فكريّ، وإنما لأن نوع نصوصه التي كَتَب يشهد بذلك؛ فمعظمها تناول موضوعاتٍ جزئيةً في مجاليْ الفلسفة والإيبستيمولوجيا أو في مجال التربية والتعليم، ما خَلاَ الدراسة الموسَّعة التي كرَّسها لتحليل الخطاب العربي المعاصر[٥]. وهذه جميعُها لا تندرج ضمن ما يمكن تسميته بالمشروع الفكريّ حتّى وإن هي حَمَلَتْ معها جِدَّةً فكريةً ومنهجيةً مؤكّدة.

ضَمَّ **نحن والتراث**[٦] ستَّ دراساتٍ تناولت أهمّ لحْظات الإنتاج الفلسفي العربي ـ الإسلاميّ الوسيط ورموزه (الفارابي، ابن سينا، ابن باجة، ابن رشد، ابن خلدون). وجَمَعَ بينها هاجس **الجِدَّة** في قراءة التراث وتجريب المناهج الحديثة في تلك القراءة. لكنها لا تكوِّن ـ في حدِّ ذاتها ـ مشروعاً. حتى إن المؤلف نفسه لم يَدَّعِ ذلك في مقدمته، المفصَّلة والتنظيرية، التي صدَّر بها للدراسات عند جمْعها في كتاب. واهتمّ كتابه: **مدخل إلى فلسفة العلوم**[٧] (بجزأيْه) بتقديم مادة تفصيلية عن مناهج الدراسات المعرفية الحديثة والمعاصرة (= الإيبيستيمولوجيا) في مجالَي الرياضيات والفيزياء ضمن هاجسٍ جامعيّ رامَ تكريس المفاهيم الإيبيستيمولوجية في حقل الدّرس الفلسفي بالمغرب. **أمّا الخطاب العربي المعاصر**[*] فأتى يطبّق بعض أدوات التحليل

---

(٤) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط ٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، (صدرت طبعته الأولى في الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٧١).

(٥) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، (صدرت الطبعة الأولى في بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢).

(٦) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، طبعة مزيدة ومنقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦).

(٧) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، ٢ ج (الدار البيضاء: دارالنشر المغربية، ١٩٧٦)، وقد صدر أيضاً عن مركز دراسات الوحدة العربية تحت العنوان نفسه.

(*) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**.

الإيبيستيمولوجي في نقد بنية التفكير العربي المعاصر، وصِلَتِها بآليات التفكير الموروثة منذ «عصر التدوين»، وعوائقها الإيبيستيمولوجية بحسب الجابري.

ليس في هذه الكتب[8] ـ وفي أطروحته عن ابن خلدون ـ ما يفرض النظر إليها بوصفها مشروعاً فكريّاً؛ فقد كان الجابري ـ حتى ذلك الحين ـ ما يزال يبحث عن سبيل إلى بناء مقالة جديدة في حقل دراسات التراث، وإن كانتِ الأمانةُ تقضي بالاعتراف له بسرعة الاهتداء إلى ذلك الخيار: إنْ في المنهج أو في الرؤية. غير أن تأمُّلاً متأنّياً في نصوصه، خلال هذه الفترة، يسمح بالاعتقاد أن الرجل لم يكن بإزاء إنتاج قراءة نقدية جديدة للتراث فحسب، تكتفي من ذلك التراث بإنتاجه الفلسفي حصراً، وتَجِدُّ في البحث عن السُبل المناسبة لاستثمار نتائج تلك القراءة في واقعنا الثقافي العربي المعاصر، وصراعات التيارات المختلفة فيه، وتجنيدها لخدمة مشروع ثقافيّ عربيّ جديد، وإنما كان ـ فوق ذلك ـ يضع على عاتقه ما هو أعلى من مجرَّد إنتاج قراءة و(حتى) تكريس رؤية: **نقد العقل العربي**. ليس معنى ذلك، بالضرورة، أنه فكَّر في بناء مشروع. غير أن طرْحَ مهمّة بذلك الحجم على نفسه ما كان يمكنه أن يقودَهُ إلّا إلى فكرة المشروع.

نحن، هنا، نتحدث عن مرحلة نضجت فيها قراءات الجابري للتراث العربي ـ الإسلامي (نهاية السبعينيات ومطالع الثمانينيات)، ونضج فيها طموحه العلمي أو لم يعد متواضعاً على نحو ما كانَهُ في أواسط الستينيات. ومن علامات نضوج تلك القراءات إدرُاكها الحاد لصلة الحديث في الفلسفة (والكلام والتصوُّف) بالحديث في الفقه والحديث واللغة والنحو والبلاغة وسواها من فروع المعرفة العربية ـ الإسلامية. وهو الترابط الذي سَيُلِحُّ على فكر الجابري وكتاباته منذ عقد الثمانينيات حتى رحيله(*) عارضاً نفسَه من خلال كلّيةٍ مفهومية هي **العقل العربي**، أي الكلية التي لم يعد الجابري في نطاقها يكتفي بالنظر إلى التراث من نافذة الفلسفة والعلوم العقلية فحسب، وإنما من البوابة الفسيحة للعقل العربي، والتي لم يَعُدِ التراث في نطاقها هو المعرفة العقلية حصراً، بل أيضاً ـ وربّما أساساً ـ المعارف الشرعية والبيانية على وجه العموم.

---

(٨) لم نشر إلى كتابين له في هذه الفترة محدودَي المجال وبعيدَيْن ـ بالتالي ـ عن فكرة المشروع هما: **أضواء على مشكلة التعليم بالمغرب** (١٩٧٣)، **ومن أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية** (١٩٧٧).

(*) توفّي في بداية أيار/ مايو ٢٠١٠.

من يقرأ الفصل الأخير (= الخامس) من كتابه **الخطاب العربي المعاصر**، لن يقف على نيَّة الجابري المعلنة في إطلاق نصٍّ فكريّ جديد تحت عنوان نقد العقل العربي فحسب، وإنما سيلحظ أن عُدَّة ذلك النقد، من مقدمات نظرية ومفاهيم وموضوعات (Thèmes) وتصنيفات، يتردَّد التعبير أو الإفصاح عنها في هذا الفصل. بل هو لا شك ينتبه إلى أنها موظَّفةٌ في الكتاب برمَّته، وأنه تمرَّن على الكثير منها في تحليل الخطاب العربي المعاصر ونقده قبل أن يبدأ في تشغيلها في مشروعه الذي أبصر النور في جزئه الأول (= **تكوين العقل العربي**) في العام ١٩٨٣(*). ولعلّي أزعُم أن **الخطاب العربي المعاصر** نفسَه كُتِب بالتزامن مع **تكوين العقل العربي**، وفي ارتباط بفكرته، على نحوٍ بَدَا فيه صدورهُ في العام ١٩٨٢ وكأنه تمهيدٌ لمشروع نقد العربي وتبرير نظريّ له. وهل من تبرير أقوى من أن يُقَال ـ مثلما قيل في الكتاب ـ إن الخطاب العربي المعاصر محكوم بالسلطات المرجعية عينِها التي حكمت العقل العربي كما تحدَّد داخل إطار الثقافة العربية في الماضي؟

على أن الجابري، الذي أصبح منذ ثمانينيات القرن الماضي صاحب مشروعٍ فكريّ (هو مشروع: نقد العقل العربي)، لم يعد ينظر إلى سؤال التراث بما هو سؤالٌ معرفيّ بحت يتعلق بنوع معرفتنا (المطلوبة) به، ونوع الصلة الفكرية التي تقوم ـ أو التي ينبغي أن تقوم أو لا تقوم ـ بين معطياته وبين ثقافتنا وفكرنا المعاصريْن فحسب، وإنما بات ينظر إليه بما هو، في الوقتِ عينِه، **سؤال الحداثة** العربية: عوائقها، ديناميتها المضطربة، صلاتها غير الصحّية بمراجعها... إلخ. وعليه، ليس في وسعنا قراءة مشروع الجابري إلا ضمن هذا الأفق الذي ينطرح فيه السؤال عن معضلة قيام حداثة في فكرنا وثقافتنا. مساءلةُ التراث وفحصُه ونقدُه جزء من مطالعة الأسباب التي تمنع تأسيس الحداثة. وهذا ما يفسّر تلازُم التراث والحداثة في فكره.

أولاً: حداثة من الداخل

يشترك محمد عابد الجابري مع غيره من المفكرين العرب الحداثيين في الانحياز الثقافي إلى خيار النهضة والحداثة والتقدم، وفي الدفاع عن ذلك الخيار. لا يغير من ذلك أن الرجل صرف الشطر الأعظم من وقته وتأليفه في دراسة التراث العربي ـ الإسلامي؛

(*) صدرت الطبعة الأولى للكتاب (في بيروت، عن دار الطليعة) عام ١٩٨٤، لكن المؤلّف انتهى من تحريره في أوائل العام ١٩٨٣، على ما يشير إلى ذلك تاريخ التقديم له (شباط/ فبراير ١٩٨٣).

فقد فَعَلَ ذلك مسكوناً بفكرة الحداثة، بل افْتَرَضَ انشغالَهُ الدائب بتأسيس رؤيةٍ جديدة للتراث تعبيراً كثيفاً منه عن إرادة الانتصار للحداثة. هذا يعني أننا أمام تَطَلُّعٍ آخر من تطلُّعات الحداثة الثقافية لا يشبه المألوف من السائد في الفكر العربي المعاصر، بل يختلف عنه في المقدمات والفرضيات وإنْ تقاطَعَا واشتركَا في الأهداف والغايات.

كان المألوف أن يُقرأ خطاب الحداثة في الفكر العربي بما هو **خطابُ قطيعةٍ مع التراث** في المقام الأول. والقطيعة، هنا، لا تقتصر على الرؤية المعرفية والموقف الفكريّ فحسب، وإنما تشمل الموضوع نفسه: موضوع التراث. وهكذا لا تكون الحداثةُ قطيعةً مع رؤيةٍ تراثية تقليدية فقط، بل تكون أيضاً قطيعةً مع الاهتمام بالتراث نفسه الذي يمثل مجرَّدُ الانشغال بأمره انجراراً إلى سلطته، وسقوطاً في وهْم إمكانية الإفادة منه. وبمقتضى هذا الموقف الرافض للتراث، بحَسْمٍ قاطع، لا يكون لأيّ رؤيةٍ نقدية أو عصرية، أو حتى تنويرية، للتراث، ما يشفع لها أو يعترف لها بمساحةٍ ما من مساحات المشروعية، لأنها ـ بحسبه ـ واقعةٌ تحت سلطان موضوعها وإن ادَّعتْ لنفسها تحرُّراً من النظرة التراثية إلى التراث.

لعلَّ كلّاً من زكي نجيب محمود وعبد الله العروي أكثر مَنْ عبَّر عن فكرة القطيعة النهائية مع الماضي ومع التراث في كتاباتهما الأولى[٩]. وهي فكرة غذّاها المنزع الوضعي العلمويّ للأول والمنزع التاريخاني الحداثي للثاني، وتقديرٌ مشتَرك لمعنى التقدم يقترن مع الاعتقاد أن هذا التقدم إنما يبدأ من نقطة معلومة: الفكر الحديث ومكتسباته المعرفية والعلمية. لِذَا، بَدَا كلُّ اتجاهٍ نحو التفكير في ما قبل نقطة البداية هذه (فلسفة الأنوار) مَضْيعة للوقت وغرقاً في أوحال الميتافيزيقا أو التقليد. وقد وُجِد هناك من بنى على هذه المقدمات كي يذهب برفضه للتراث إلى حدود العدمية وفي ظنّه أن القطيعة مع التراث كموضوع تقود حكماً إلى القطيعة مع الوعي التراثي[١٠]. ولم تلبث الماركسية العربية والعلمانية العربية العقائدية ـ المسكونتان بفكرة معاداة الدين ـ أن

---

(٩) اختلف الأمر في كتاباتهما المتأخرة ولكن مع اختلاف الوجهة والمآل: ففيما تصالح صاحب **خرافة الميتافيزيقا** مع الرؤية التراثية للتراث، ظل عبد الله العروي وفيّاً لمنطلقاته التاريخانية والحداثية مع انفتاح أكبر على دراسة النص التراثي برؤية عصرية بعيداً قليلاً عن فكرة القطيعة مع التراث كموضوع. ولعل كتابه **السنّة والإصلاح** دليل على انشغاله بالموضوع، ومعرفته الواسعة به؛ وهي معرفة تبدّت، مبكراً، في سلسلة المفاهيم، خاصة: **مفهوم الدولة، مفهوم العقل، مفهوم التاريخ** (وهي صادرة، جميعُها، عن المركز الثقافي العربي). انظر: عبد الله العروي، **السنّة والإصلاح** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨).

(١٠) إن أكثر المنفصلين عن التراث في عملهم الأكاديمي ـ كالعلماء مثلاً ـ تراثيون في وعيهم أو محكومون بسلطة الحقائق التراثية!

كَرَّستا تلك النظرة العدمية إلى التراث: مضموناً وموضوعاً[11]، وأشاعتْها على أوسع نطاق اجتماعي وثقافي وجامعي!

حين بدأ الأستاذ محمد عابد الجابري يؤلّف في حقل دراسات التراث، منذ مطالع عقد السبعينيات من القرن العشرين الماضي، كان بعض مفكري الحداثة العرب يتحرَّر ـ شيئاً فشيئاً ـ من فكرة القطيعة مع المجال الفكريّ للماضي (الإسلامي) ويتصل اتصالاً مباشراً بالتراث من أجل إعادة وعيه بأفق معرفيّ مختلف. كان جيل جديد من الباحثين في مجال الإسلاميات قد دخل ميدان التأليف، مسلحاً برؤىً جديدة ومناهج حديثة، ومستوعباً موقعه الجديد في ساحة الأفكار، بما هو الموقع النقدي المتقدم لكسر احتكار قراءة الإسلام وتراثه من قِبَل تيارات حاول رجالُها، دائماً، تقديم أنفسهم وكأنهم حُرّاس الماضي وسَدَنة المقدّس. بعض أبناء هذا الجِيل من الباحثين في التراث استكمل تعليمه العالي في جامعات غربية ومنها تخرّج (محسن مهدي، حسن حنفي، محمد أركون، هشام جعيط، عبد الله العروي، طيب تيزيني، ناصيف نصّار، فهمي جدعان، علي أومليل، عزيز العظمة...)[*]. وبعضٌ ثانٍ منهم درس في البلاد العربية (محمد عابد الجابري، حسين مروة، نصر حامد أبو زيد...) غير أنه جَمَعَ بينهم الطموح إلى إعادة قراءة الموروث بعقلٍ غير تراثي، وإلى إعادة وعي العلاقة بين الحاضر الاجتماعي والثقافي وبين ذلك التراث على نحوٍ جديدٍ ومتحرّر من ضغط الطلب الإيديولوجي والسياسي[12]. وهو مشتَرَكٌ فكريٌّ ومنهجيّ لم يغيّر منه الاختلاف في الاختصاص (فلسفة، تاريخ، منطق وعلوم لغة، سيميائيات..) بين هذا وذاك منهم.

كَتَبَ الجابري، إذن، في هذا المناخ من صعود نخبة جديدة في ميدان الدراسات التراثية. وكان ما يكتبه، منذ ذلك الحين، شديدَ الاتصال بسؤال التقدم، أي منخرطاً

---

(11) ربما كان حسين مُرُوَّة مختلفاً عن بني مذهبه من الماركسيين العرب كما يدل على ذلك كتابُه **النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية**. وبمعزل عن نوع قراءته المادية المُنَمَّطَة للتراث العربي، فإن مجرَّد عنايته بدراسة التراث مثَّل خروجاً عن تقليدٍ عدمي راسخ عند الماركسيين والعلمانيين. والشيء نفسه ينطبق على كتابات مادية أخرى في التراث لباحثين آخرين مثل طيب تيزيني، ونايف بلوز، وهادي العلوي، وخليل عبد الكريم...، أو لباحثين غير ماركسيين مثل محمد أركون وناصيف نصّار، ونصر حامد أبو زيد، وأنطوان سيف... انظر: حسين مروة، **النّزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية** (بيروت: دار الفارابي؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار (ANEP)، ٢٠٠٢).

(*) علي أومليل وفهمي جدعان وعزيز العظمة من جيل الأربعينيات، مؤلداً، بينما السابق ذكرهم من مواليد الثلاثينيات، أما محمد أركون ومحسن مهدي فمن مواليد نهاية العشرينيات.

(١٢) لا تنطبق هذه الملاحظة على الجميع، فقد شذَّ عنها ـ بتفاوُت ـ كلّ من حسين مروّة وطيب تيزيني وحسن حنفي.

في هاجس بناء حداثة فكرية عربية. ولقد ظلّ، في المقدمات التي يُصَدّر بها كتبه وفي الاستنتاجات التي يثبتُها في نهاية كلّ تأليف، حريصاً على إضاءة إشكالية الحداثة عنده بما هي الإشكالية التي لا تَقْبل مقاربَةً علميةً وتاريخيةً صحيحة إلّا متى مرَّت من بوّابتها «الطبيعية»: إعادة التفكير في التراث وفي الماضي، وإعادة تصويب علاقتنا به على النحو الذي نتحرَّرُ فيه من سلطته المرجعية في تفكيرنا وفي اجتماعنا السياسي وفي حياتنا المدنية. لم يكن الجابري مختلفاً مع غيره من القائلين بأن الحداثة ليست شيئاً آخر سوى القطيعة مع التراث، ولكن ذلك يكون، عنده، بشرط: أن تقع هذه القطيعة **بعد** قراءتنا لهذا التراث وليس قبل ذلك. فالتحرُّر من التراث تحرُّرٌ من سلطانه الفكريّ، وهذا لا يحصل إلّا متى كشفنا بالتحليل **حدود** ذلك السلطان الفكرية والتاريخية، أي: متى استوعبناه من أجل أن نتجاوزه.

لا بدّ لحداثتنا ـ في رأي الجابري ـ من أن تأتي **من الداخل**: من داخل التربة الفكرية العربية وإلا كانت حداثة مستعارة، قيصرية، مفروضة من فوق، ممّا لا تُكْتَب لها حياة معها. نحن أمام مفهوم للحداثة يشدد على بعديْها التاريخيّ والنسبيّ، ولا يُرسلها بإطلاقٍ من غيرِ قيد.

١ ـ حداثة، حداثات

خلافاً لعبد الله العروي ومحمد أركون وهشام جعيط وآخرين من مثقفي الحداثة من أبناء جيله، ممن يَعُدُّون الحداثة ظاهرة ثقافية وُلِدت في الغرب؛ وتعمَّمت قيمُها في العالم، وصارت منظومة كونية، يذهب محمد عابد الجابري إلى القول إنه «ليست هناك حداثة مطلقة، كلية وعالمية، **وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر**»[١٣]. لِنَصْرِفِ النظر عن الفارق بين تَحْديديْن في قول الجابري لَيْسَا متماثليْن، أو لَيْسَا يعنيان المعنى نفسَه (هما مطلقة وعالمية)(*)، ولْنُمْسِك بوجه الاعتراض عنده في القول (= إن الحداثة ليست مطلقة). في هذا الاعتراض وجْهُ صحَّةٍ لا يَقْبَل الإنكار أو النقض؛ ذلك أن الحداثة كمنظومة لم تكن دائماً، وفي مختلف مراحلها الزمنية، قد وُضِعَتْ في صورةٍ نهائية مغلقة، وإنما خضعت معطياتُها لأحكام

---

(١٣) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ١٦ (التشديد من عندي).

(*) قد تكون الحداثة كلية وعالمية، ولكنها لا تكون مطلقة بالضرورة؛ ذلك أن كونيتها إنما تعني شمول تأثيرها العالم. أما مطلقيتها فتعني نهائيةَ منظومتها وامتناعها الكلي عن التطور. وهذا ما لا يقول به الحداثيون في الغرب ولا عندنا.

الزمن والتطوُر(*). وهي، في الوقتِ عينِه، لم تنشأ في مكانٍ واحدٍ ونهائي(**) وإنما انتقلت واستوطنَتْ غيرَ بقعة. وهي، بهذا المعنى، نسبية كما أراد الجابري، أو هي بلغته: «ظاهرة تاريخية... مشروطة بظروفها»(١٤)، وآيُ ذلك أن «الحداثة في أوروبا غيرها في الصين، غيرها في اليابان»(١٥).

أن تكون الحداثة حداثات، في نظره، معناه أنها لا تخضع لمعيارية واحدة أو لمنظومةِ قيمٍ معرفية واحدة. وهذا، وإن كان لا يقيم دليلاً على أن نَفْيَ مُطْلَقِيَّةِ الحداثة ينفي كونية مبادئها، يشدّد على أن للحداثة تواريخَ مختلفة وليس تاريخاً واحداً. وهي تواريخ تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات والخبْرات التاريخية الخاصة: هذه التي تفرض على قيم الحداثة ومبادئها أن تعبّر عن نفسها في نطاقٍ خصوصيّ، أي في نطاقٍ يتناسب ونوع المعضلات التي يطرحُها كلُّ مجتمعٍ وثقافة. فما كان يشكِّل في ثقافةٍ ما نظاماً من تعاقُبٍ تاريخيّ موضوعي للقيم والأهداف، فرضَتْها سياقات تلك الثقافة، قد يصبح نظاماً من التزامُن والتجاوُر للقيم والأهدافِ نفسها في ثقافةٍ أخرى(١٦). وهذا معنى نسبية الحداثة وتاريخيتها عند الجابري، أي أيضاً ما يجعلها تعبّر عن نفسها بوصفها حداثات متعددة ومتباينة وليس بما هي حداثة واحدة ووحيدة.

حين تكون الحداثة بهذا المعنى، أي حداثات مختلفة ومتمايزة، ينجم عن ذلك استنتاجان متضافران: **أولهما** أن كل مجتمع (أو ثقافة) يمكنه، عند لحظةٍ من التطور، أن يُنْتِجَ حداثَتَهُ الثقافية، أو قُل ـ للدقة ـ حين تتوافر شروطُها. **وثانيهما** أن الحداثة لا تُسْتَعَار من الخارج لأنها ليست وصفة عامّة قابلة للتطبيق في كل مكان وفي أيّ زمان. لقد سبق للجابري أن ساجَل فكرة كونية الحداثة (الليبرالية) لدى عبد الله العروي ـ مساجلةً لم تكن تخلو من نَفَسٍ إيديولوجي فاقع ـ وخَطَّأها ورأى فيها دعوةً إلى استعادةِ العرب تراثاً «أجنبيّاً» عنهم وعن تاريخهم(١٧)، مدافعاً عن خيارٍ مختلف مقتضاهُ تأسيس

(*) حداثة عصر الأنوار وبداية القرن التاسع عشر (النقدية) غير حداثة النصف الأول من القرن العشرين في الغرب.

(**) حداثة الغرب (الأوروبي والأمريكي) لا تَختصر، جغرافيّاً أو مكانيّاً، الحداثة في العالم غير الغربي (اليابان والصين والهند...).

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٦) يقول الجابري في هذا المعنى: «**النهضة**» و«**الأنوار**» و«**الحداثة**» لا تشكل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق، بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦ (التشديد من عندي).

(١٧) كتب الجابري في سياق هذا الاعتراض: «يطرح بعض المثقفين العرب... مشكلة استيعاب الفكر =

الحداثة (العقلانية، الديمقراطية، الاشتراكية) من داخل تاريخنا الثقافي والفكري من طريق تصويب طرح إشكالياتنا»[18]. ثم لم يلبث، منذ ذلك الحين، يخوض في مشروع فكريّ لإعادة قراءة التراث العربي برؤية جديدة مراهناً على أن تكون (تلك القراءة) مدخلاً جديداً ومختلفاً إلى «بناء الحداثة من الداخل»؛ حيث «لا سبيل إلى التجديد والتحديث... إلّا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكانياته الذاتية»[19].

لماذا تُبْنَى الحداثة من داخل التراث؟ بل: لماذا هذا الارتباط التلازميّ بين الحداثة وبين التراث عند الجابري؟

لا تُبْنَى الحداثة إلّا من داخل التراث لأن استعارتَها من خارج أمرٌ غيرُ ممكن، في رأي الجابري، لِتعارُضِهِ مع معنى الثقافة وتاريخها وعلاقتها بالمحيط الذي تعبّر عنه؛ إذ لا يمكن لثقافةٍ تطرح على نفسها أسئلةً خاصة (من داخل منطق تطورها الذاتي) أن تستعير أجوبةً عنها من خارجها: أجوبة عن أسئلة مختلفة طرحتْها ثقافةٌ أخرى. ولذلك، فإن «الشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي»، وبالتالي فإن «تجديد الفكر لايمكن أن يتم إلّا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها»[20].

= العربي المعاصر لمكتسبات الليبرالية «قبل، ومن دون أن يعيش مرحلة ليبرالية»، ويقصدون بالليبرالية «النظام الفكري المتكامل الذي تكوَّن في القرنين السابع عشر والثامن عشر والذي حاربت به الطبقة البرجوازية الأوروبية الفتية الأفكار والأنظمة الإقطاعية «... إننا نعتقد أن طرح المسألة بهذا الشكل طرح خاطئ تماماً. ذلك لأنه عندما يُطلب من العرب أن يستوعبوا الليبرالية الأوروبية، فإن ذلك يعني أن عليهم أن يستعيدوا على صعيد وعيهم تراثاً أجنبياً عنهم بمواضيعه وإشكالياته ولغته، وبالتالي لا يشكل جزءاً من تاريخهم، **إن الشعوب لاتستعيد، إلا تراثها**». انظر: الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٥٨ (التشديد في النص).

(١٨) يستطرد الجابري معلّقا على أطروحة العروي: «إن الطرح الصحيح لهذه الإشكالية [= يقصد إشكالية استيعاب مكتسبات الليبرالية] **يجب أن يكون في نظرنا على الشكل التالي: كيف يمكن الفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية (والليبرالية) في تراثه ويوظفها توظيفاً جديداً في الاتجاه نفسه الذي وظفت فيه أول مرة**، اتجاه محاربته الإقطاعية والغنوصية والتواكلية وتشييد (مدينة) العقل والعدل. مدينة العرب المحررة، الديمقراطية والاشتراكية؟» وحتى لا يُظَنَّ أنه يرفض مكتسبات الفكر الإنساني، ويعبّر عن منزعٍ ضيّق بطرحه الإشكالية على هذا النحو، يضيف موضحاً: «إننا لا نصدر في هذا عن نزعة قومية ضيقة، ولا عن استصغار لأهمية المكتسبات الإنسانية، ولكننا نعتقد أن هذه المكتسبات ستظل أجنبية عنّا ما لم نوظفها في قضايانا توظيفاً علمياً أصيلاً... ومثل هذا التوظيف يتطلب أولاً، وقبل كل شيء، **تأسيسها داخل فكرنا**». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩ (التشديد في المصدر).

وغني عن البيان أن الجابري ينزلق، في هذا الرأي، إلى فكرة الأصالة؛ الفكرة التي وجّه إليها العروي نقداً حاداً في كتاباته. انظر: Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai Critique*, Préface de Maxime Rodinson (Paris: F. Maspero, 1982).

(١٩) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٥٦٨.

(٢٠) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ٣٣.

التفكير في الحداثة ممتنع، إذن، إلا من طريق التفكير في التراث؛ إذْ هُمَا ـ بالنسبة إليه ـ متلازمان، وسؤالهما سؤالٌ إشكاليٌّ واحد: لا يكون سؤال التراث «سؤال عصرنا الثقافي العربي الراهن»(٢١) إلّا لأنه هو عينُه «سؤال الحداثة»(٢٢). يستفيض الجابري في نقد «المتشككين من اهتمام المفكرين العرب المعاصرين بالتراث» المعتقدين بأن «هذا الاهتمام «**الزائد**»... إنما يتم على حساب الاهتمام بـ «**الحداثة**»، محاولاً بيان تهافُت أطروحتهم وذهولها عن الحقيقة الأساس التي تبرّر ذلك الاهتمام «الزائد» بالتراث وهي: تحرير ثقافتنا من «**الفهم التراثي للتراث**»، وتكريس «فهم حداثي» و«رؤية عصرية» لهذا التراث؛ إذِ الحداثة عنده ـ كما أسلفنا ـ «لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ «**المعاصرة**»»(٢٣). أما لماذا إلحاح الجابري على عدم القطيعة مع الماضي، وعلى الحاجة إلى تمثُّله برؤية عصرية، فليس مردُّهُ إلى هوىً معرفيّ عنده بمقدار ما هو إدراكٌ حادّ يُمْليه وَعْيُ ما لهذا الماضي (= التراث) من سلطانٍ معرفي في الحاضر، وما يعنيه تحريرُ الحاضر هذا من سلطان الماضي ذاك من حاجةٍ إلى إعادة قراءةِ الأخير لتصفية الحساب معه، حيث تكون «تصفية الحساب مع «القرون الوسطى» انطلاقاً من «العودة إلى القدماء»، لا من الهروب منهم»(٢٤).

٢ ـ نقد التراث كتأسيس للحداثة

لا ينفصل تأسيس الحداثة، إذن، عن **نقد التراث**، فهذا وحده الطريق إليها عند الجابري بحسبانه النقد الذي يضُخُّ التحوُّل في ثقافتنا(٢٥). وهذه موضوعة لا تكتسب قيمتَها أو تستبين أهميتُها إلّا «عندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية»، على ما هو عليه الحال عندنا؛ إذ يصبح على «خطاب الحداثة فيها أن يتجه، أولاً وقبل كل شيء، إلى «التراث» بهدف إعادة قراءته...»(٢٦). أمّا حين يكون سؤال الباحث، في صورته المعرفية والمنهجية، هو «**كيف نتعامل مع التراث؟**»، فإن هذا السؤال يخفي في الوقتِ عينِه ـ أو

(٢١) المصدر نفسه، ص ٩.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٢٣) هذه النقول مأخوذة من: المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦ (التشديد في المصدر).
(٢٤) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٤٢.
(٢٥) «طريق الحداثة عندنا يجب، في نظرنا، أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل». انظر: الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ١٦.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧.

ينطوي على ـ السؤال الرديف غير المعلن بالضرورة: «**كيف نتعامل مع عصرنا؟**»(٢٧). وهكذا فسؤال التراث ليس مفتعلاً، أو مناكفاً لِمَن يتمسكون بموقف عدميّ منه، بقدر ما هو سؤالٌ موضوعي تفرضه إرادة بناء حداثة ثقافية. إنه ليس سؤال الماضي، كما قد يُظَنّ، بل هو سؤال الحاضر في المقام الأول. وذلك، بالذات، ما يدعو الجابري إلى أن يتمسك بعلاقةٍ وحيدة بذلك التراث هي **العلاقة النقدية**؛ إِذِ الحداثةُ ليست لحظةَ استمراريةٍ في تاريخ تراثٍ ممتدّ، وإنما هي **قطيعة معرفية** مع ذلك التراث ناجمة من وعيٍ نقديّ له.

على أن نقد التراث ـ الضروريَّ عند الجابري من أجل تأسيس الحداثة ـ لا يستقيم إلّا في علاقةٍ تلازُمية بنقد الحداثةِ نفسِها، أو قُلْ ـ للدّقة ـ بنقدِ علاقةٍ أخرى غيرِ متوازنة ولا صحّية بتلك الحداثة شبيهة بالعلاقة غير المتوازنة بالتراث. وهذا ما دعاه إلى افتراضه «سؤال «**الحداثة**» سؤالاً متعدّد الأبعاد، سؤالاً موجّهاً إلى التراث بجميع مجالاته، وسؤالاً موجَّهاً إلى الحداثة نفسها بكل معطياتها وطموحاتها»(٢٨). وضمن نطاق هذه الجدلية وحدها يستقيم النقد فلا يكون أحاديّاً أو من جانبٍ واحد، ولجانب واحد من جوانب الإشكالية، وإنما يكون **نقداً مزدوجاً**: للتراث وللحداثة على السواء. وبهذه الطريقة، تخرج الحداثة من صلب نقدَيْن هما وجهَيْن لنقدٍ واحد: **نقد الفكر العربي المعاصر، وآلياتِ اشتغاله، ونمط العلاقة التي يقيمها بالمنظومات الفكرية التي تشكل مرجعيته أو مرجعياته.**

لهذا النقد المزدوج (للتراث وللحداثة) **وظيفة** معرفية وفكرية حيوية في نظر الجابري هي: **تحرير الفكر العربي من السلطة المعرفية لهذين المرجعين، وتحقيق ما سمَّاه بـ «الاستقلال التاريخي للذات العربية»**(٢٩). تَكْمَن مشكلة هذا الفكر، في نظره، في هيمنة «نموذجِ ـ سلف» عليه: من الماضي وفي الحاضر، تفرض عليه نحواً من التقليد والاقتداء يضعه ـ في الكثير من الأحوال والأحيان ـ في مقابَلةٍ وتَجَافٍ مع الواقع وما يفرضه ذلك الواقع أو يتطلبه من حاجات. وهكذا ينتهي الأمر بالفكر العربي إلى الوفاء لمرجعه (التراثي أو الحداثي) لا إلى الواقع الذي يُفْتَرَض فيه أن يجْبهه ويجيب عنه. وحين يكون المرجعان معاً غير مرتبطين بالحاضر، بسببٍ من أن واحداً منهما يتعلق

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١ (التشديد في المصدر).
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١١.
(٢٩) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٢٠٤.

بالماضي والثاني يتعلق بالمستقبل، فإن مشكلة تلك العلاقة تتفاقم وتستفحل فتنتج عوائق معرفية أمام تقدُّم ذلك الفكر، وأمام تحقيق تاريخيته، وفي مقدّمها الجواب عن معضلات الحاضر/ الواقع.

إن الحاضر ـ في هذه العلاقة التبعية للفكر العربي بمرجعيْه التراثي والحداثي ـ ليس الواقع الموضوعي، وإنما المأمول والمفترَض؛ فلأن «مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر... مستعارة، في الأغلب الأعم، إما من الفكر الأوروبي... وإما من الفكر العربي الإسلامي الوسيطي»، فهي ـ في الحالين ـ «توظَّف من أجل التعبير عن «واقعٍ» مأمول، أي عن حالةٍ تنقطع فيها الصلة» بين الفكر وموضوعه، فيتحول الخطاب فيها «إلى التعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعية»[٣٠]. إنها، إذن، مشكلة معرفية كبيرة: مشكلة موضوعية هذا الفكر وتاريخيته اللتين تعانيان عدم التحقّق. لكنها، في الوقت عينِه، مشكلة إيديولوجية تتلخص في أن فقدان الموضوعية في ذلك الفكر، ومنها التحليل الموضوعي للواقع، إنما هو نتيجة لعلاقة التبعية التي تشدُّ ذلك الفكر إلى مرجعيْه فتحوِّلُه، إلى خطاب إيديولوجي ينتصر لهذه المرجعية أو تلك مُعْرِضاً ـ في الحالَيْن ـ عن الواقع وعن الحاجة إلى تحليله كما هو[٣١].

«سبيل تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية هو التحرر من النموذجين معاً» (التراثي والأوروبي) ومن سلطتهما المرجعية»: يقول الجابري[٣٢]. لكن الأخير، وباستثناء دراسات نقدية قليلة للاستشراق وللفكر الغربي نُشِرت له متفرقة، ما اعتنى سوى بنقد السلطة المرجعية للتراث[٣٣]. هل كان ذلك بسبب اختصاصه كباحث في الفكر الإسلامي؟ ليس من شكٍّ في ذلك. ولكن إلى ذلك يمكن أن نضيف سبباً يحمله على التفرُّغ لهذا الوجه من النقد دون غيره هو إدراكُهُ الحادّ بأن **الوعي الذاتي** «شرطٌ لاكتساب القدرة على التعامل النقدي **الواعي** مع «الآخر»»[٣٤].

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٣١) يقول الجابري: «ما نريد التأكيد عليه هنا، بصفة خاصة، هو **غياب العلاقة**، أو على الأقل ما يكفي من العلاقة، بين **الفكر والواقع في الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ممّا جعل الخلافات النظرية والإيديولوجية لا نتيجة الخلاف في تأويل الواقع وتفسيره، بل نتيجة اختلاف السلطة المعرفية المعتمدة كمرجع». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠١ (التشديد في المصدر).

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٣٣) هذا على الرغم من تشديده على أن «**نقد العقل العربي** لن يكتمل إلا بإنجاز «**نقد العقل الأوروبي**»»، وعلى أن «نقد «**الأنا**» يتطلب نقد «**الآخر**»». انظر: الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ١١ (التشديد في المصدر).

(٣٤) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٢٠٦.

ثانياً: سؤال التراث

سؤالُ التراث في تأليف محمد عابد الجابري متعدّد الوجوه والمساحات، وهو لا يَقْبَل قراءةً إلّا بما هو متعدّد. إنه، من وجْهٍ، سؤالُ الحداثة حيث لا سبيل إلى هذه ـ في مِلّة الجابري واعتقاده ـ من دون جديدِ صلةٍ بالموروث يتحرَّر فيها وعيُنا من سلطانهِ المرجعيّ. وهو، من وجهٍ ثانٍ، سؤالٌ إيديولوجي يتناول أنماط العلاقة التي يُقيمها الوعيُ العربي (والإسلامي) بالتراث بحسبانها شكلاً آخر ـ غيرَ مباشر ـ للعلاقة التي يقيمها بالحاضر، وما يكتنفه من مصالح وغايات تَحْمل على ممارسة هذا النوع أو ذاك من الاستثمار للرأسمال التراثي. ثم إنَّهُ، من وجْهٍ ثالث، سؤالٌ معرفي يتصل بالنظر في أمثل الأدوات والمناهج التي بها تَنْتَظِمُ قراءةٌ موضوعيةٌ شاملةٌ للموروث؛ تستبين بها كُلِّيَتُهُ، وتستبين بها مساحةُ الحاجةِ إليه أو الغَنَاءِ عنه: كُلّاً أو أبعاضاً. هكذا يبدو سؤال التراث، في وعي الجابري وتأليفه، تركيبياً وجدليّاً يُجَاوز نطاقَ البساطة، بأقدح معانيها، والواحدية في التكوين والصّياغة الإشكاليَّيْن.

يُهمُّنا، في هذا المقام، أن نطالع الوجهيْن الرئيسيْن لسؤال التراث: الإيديولوجي والمعرفيّ، لاتصالهما بجوهر أطروحة الجابري في نقد التراث، ولإسهابه في تقليبهما على الوجوه كافة سَعْياً في تأسيس رؤية نظرية إلى مجال الدراسات التراثية لا تذهل عن جانب من جوانب المسألة التراثية.

١ ـ التراث كسؤال إيديولوجي

منذ سنوات الستينيات من القرن العشرين، على الأقل، أعني: منذ بدأ الاهتمام الفكري بمسألة التراث يشهد انطلاقتهَ المتجدِّدة والمستأنَفَة(*)، ثم زخماً واندفاعاً شديدين في ما تلا ذلك التاريخ، ونحن نعيش ظاهرة ثقافية متعاظمة الأثر، جديرة بالتحليل والانتباه، هي **ظاهرة الطلب المتزايد على التراث**(**) من طرف النخب الثقافية العربية المعاصرة. كان هذا الطلب مما ميَّزَ طويلاً النخب التي دُعِيَت بالسلفية أو الإسلامية، وعَبَّر عن منْزِعها إلى احتكار الرأسمال التراثي، لكنه ما لبث أن آل إلى طلب

(*) قلنا: متجدّدة ومستأنَفَة، لأنه كان لها بدايات قبل ذلك بعقود: منذ محمد عبده وفرح أنطون حتى جِيل الجابري وأركون مروراً ببندلي الجوزي، وطه حسين، ومصطفى عبد الرّازق، وأحمد أمين، ومحمد عزة دَرْوَزَة، وزكي نجيب محمود، وسامي النشّار، ومحمد عزيز الحبابي، وعبد الرحمن بدوي، وعلي سامي النشّار، وإحسان عباس، ومحسن مهدي...

(**) راجع الفصلَيْن الأول والثاني من هذا الكتاب.

جماعيّ، أو ـ على الأقل ـ إلى طَلَبٍ يفيض عن حدود جمهوره الفكريّ التقليدي، فَبِتْنَا نعايِنُ كيف يجري السباق على حلبة الدراسات التراثية بين التقليديين والحداثيين، وفي أوساط الأخيرين: بين الليبراليين والماركسيين والوجوديين والقوميين... إلخ في معركةٍ فكرية محمومة تُزَجُّ فيها النظريات والمناهج والمفاهيم الحديثة، ويقارِعُ فيها فريقٌ خصمه بما أوتي من قوةٍ وشديدِ بَأس.

المعركةُ هذه، في ظاهرها، معركةٌ فكرية، معرفية، يمتشق فيها كلٌّ ما في الحوزةِ والمستطاع من أدوات النظر والوسائل. لكنها، في ما وراء صورتها المشهدية، **معركة إيديولوجية** بين ألسنةٍ وأقلامٍ تنطق باسم فئات اجتماعية ومصالح ومؤسساتٍ وجماعاتٍ (أهلية أو حزبية أو هُمَا معاً). هكذا نجدنا في خِضَمِّ حالٍ من **الصراع على التراث**. وهو صراعٌ على تأويلهِ، ابتداءً، أو قُلْ ـ للدّقّة ـ على **احتكار تأويله**. غير أن الاستيلاءَ على مجال القراءة واحتلالَهُ، والاستحواذ على الرموز، وإعادة تقديمها للجمهور، وإبطالَ مفاعيل قراءاتٍ مُزَاحِمة أو منافِسَة، أو الطَّعْن على شرعيتها ووجَاهتها وأهليتها للنطق باسمِ رأيٍ آخر، ليست ـ جميعُها ـ سوى تجليات مباشِرة أو غير مباشرة **لإرادة السيطرة على الحاضر**: الحاضر الثقافي والاجتماعي والسياسي والرمزي؛ فكلّما أمكن الاستيلاءُ على الماضي وإخضاعه، أمكن الفوز بموقعيةٍ حاسمة في توازنات الحاضر إن لم يكن الاستيلاء على الحاضر نفسِه.

في هذا الوجه من وجوه العلاقة بالتراث ـ أعني وجهَهُ الإيديولوجي ـ يتوقف التراث عن أن يكون مجرَّد موضوعٍ للمعرفة والفهم والتحليل والتأويل، بما هو مستودعُ معارفِ الماضي، ليتحوَّل موضوعاً لصراعٍ إيديولوجي بين قوى متباينة المنطلقات (والمصالح) والأهداف: بين من يريده سلاحاً يمتشقه ويتوسَّله في صراعات الحاضر، وبين من يريد منازعَةَ الأخير اقتسام غنيمة هذا السلاح، ثم بينهما ـ على اختلافٍ ـ و(بين) من يرغب في تحييد هذا السلاح في معارك اليوم، أو إسقاط وظيفته كسلاح. وفي هذه المنافسة المحمومة على هذا الرأسمال الرمزي، تترسَّخ الحقيقة الجديدة التي لم تَعُد تقبَل الإنكار أو التجاهل، وهي أن التراث ليس مشكلةَ ماضٍ انصرم، وإنما مشكلة حاضرٍ مأزوم يعيد سلطان ذلك الماضي فيه[٣٥]. إنه، بعبارات الجابري، سؤال الحداثة، أو ـ للدقة ـ سؤال مأزق الحداثة.

---

(٣٥) هذه أطروحة مهدي عامل التي شدّد عليها كثيراً في: مهدي عامل، **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟**، ط ٧ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٢).

تَسْتَبِينُ الشحنة الإيديولوجية لسؤال التراث كلّما اتخذ هذا شكلَ سؤالٍ عن علاقة الـ «نحن» بالتراث، الحاضر بالماضي. وأوّل ما يستبين فيها، وفي سؤالها، أن هذه العلاقة لا تعود علاقةً بين حدَّيْن مختلفيْن في الكيان ومتباعديْن في الزمان (الأنا الجماعية المعاصرة / التراث الماضي)، وإنما تصبح علاقة حدَّيْن متداخليْن تسْقُط الفواصلُ والحدودُ والمسافاتُ الزمنية بينهما فيَبْدُوَان، معاً، متجاوريْن. وهذا هو ـ على وجه التحديد ـ ما يحْمل على القول إن التفكير في التراث لا ينتمي إلى التفكير في الماضي، على نحو ما يعتقد دعاةُ القطيعة العدميون، بل ينتمي إلى التفكير في الحاضر والمستقبل. يُفَارِقُ التراثُ، في هذه الحال، زمَنَهُ (الماضي) فيمتد أكثر، ويطاوِلُ أزماناً افْتُرِض أنها ليست أزمانُه. لكنه إذْ يخرُج عن نطاق زمنه، لا يفعل ذلك لقوَّةٍ خارقة فيه تجعله مطلقاً يفيض عن أقانيم الزمان والمكان، وإنما عن عِلَّةٍ في حاضرٍ لم ينجح في تمييز نفسه وصناعةِ زمنِه المستقل، ففتح أمام الماضي إمكان الديمومةِ، أو الامتداد، في الزمن اللاحقِ عليه!

يبدأ الجابري التفكير في التراث كسؤالٍ إيديولوجي من التفكير في نمط الصلة التي تقوم بين الحاضر والماضي في الوعي العربي، وفي ما يبدو عليها من اضطرابٍ وتأزُّم؛ إذ خلافاً لما هي عليه تلك الصلة من انتظامٍ و«استقامةٍ»، في مجتمعات وثقافاتٍ أخرى، تقدِّم نفسَها على نحوٍ مختلف في الثقافة والمجتمع العربيَّيْن. الصلةُ بينهما، في هذا الوعي، مفتوحة والتداخل بينهما قويّ على نحو فريد، إلى الحدّ الذي لا تكاد أن تستطيع التمييز فيه ـ في الأزمنة الثقافية ـ بين الماضي والحاضر؛ فنحن «نشعر جميعاً بأن امرئ القيس وعمرو بن كلثوم وعنترة ولبيد والنابغة وزهير بن أبي سلمى... وابن عباس وعلي بن أبي طالب ومالك وسيبويه والشافعي وابن حنبل... والجاحظ والمبرد والأصمعي... والأشعري والغزالي والجنيد وابن تيمية... ومن قبله الطبري والمسعودي وابن الأثير... والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون... ومن بعد هؤلاء جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والعقاد... نشعر بهؤلاء جميعاً يعيشون معنا هنا، أو يقفون هناك أمامنا على خشبة مسرح واحد، **مسرح الثقافة العربية الذي لم يُسْدَل الستار فيه بعد، ولو لمرة واحدة**»[٣٦]. وهو شعورٌ يحمل على الاعتقاد بأن الزمن الثقافيَّ العربيَّ راكدٌ، عديم الحركة، وأن الأموات فيه أحياءٌ عندنا يُسْتَعَادون، يشاطروننا يومياتنا، ويؤثثون مشهدَنا الثقافي.

---

(٣٦) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣٨ ـ ٣٩ (التشديد في المصدر).

ويذهب الجابري إلى أبعد من ذلك في تفسير ظاهرة التداخُل بين أزمنة الثقافة، فيعزو بعض أسبابه إلى إخفاق الثقافة العربية في تدشين أطر مرجعية مستقلة تتحرَّر بها من حالِ الانشداد إلى الأطر التقليدية (الوسيطة) الحاكمة لها؛ فلقد وُلِدت الثقافة العربية كلُّها وصِيغَت نُظُمها ووُضِعَت قواعدُ معارفها وعلومها في لحظةٍ من التاريخ الثقافي «الوسيطِ» تأسيسيَّته تقع بين النصف الأول من القرن الهجريّ الثاني والنصف الأول من القرن الهجري الثالث، هي ما دعاها الجابري بلحظة «عصر التدوين»[٣٧]. غير أن القول إنها «وُلِدت» في هذه اللحظة ليس ممّا يمكن أن ينصرف معناهُ إلى أن هذه الولادة محضُ بدايةٍ في الزمان تطوَّر بعدها المولود (= الثقافة)، فاكتسب قدْراتٍ أعلى ممّا ترتَّب به في التكوين؛ أو قُلْ ـ بعبارةٍ أخرى ـ إن الولادة تلك ليست لحظةً تأسيسية فحسب، إنها اللحظة التي اكتملت فيها شخصية المولود وتحدَّد فيها كيانُه: مقدّراته وعيوبُه وعللُه المزمنة. وهذا هو، بالضبط، ما جعل لحظة التدوين تلك، في نظرالجابري، النظامَ المرجعيّ للثقافة العربية: في عهدها الأول، وعلى امتداد تاريخها حتى اليوم[٣٨].

سلطةُ الموروث، إذن، واستمرارُ قدرته على تشكيل الوعي أو تكييفه في الحاضر، وعلى تزويد صراعات هذا الحاضر بالطاقة المُضَافة، وتجهيز المجال الاجتماعي (والسياسي) بالرموز...، هي ما يجعل من التراث رأسمالاً رمزيّاً، ومادَّةً للتجاذبات الفكرية، وميداناً للاستثمار الإيديولوجي من قِبَل تيارات الوعي العربي المعاصر كافة. ولو كان التراث عديمَ الجدوى في حاضرنا، أوْ لا أثر له في وعي المجتمع والنخب وفي العلاقات العامة؛ أي لو كان حاضرنا منفصلاً عن ماضينا ومستقلّاً، لمَا كان ثمة من يَأْبَه بأمره أو يُشْغِل نفسَه به اللهم إلّا إذا كان انشغالاً فلكلوريّاً أو متحفيّاً مهجوساً بالجماليات. لكن هذا التراث ليس كذلك أَمْرُه؛ ولهذا السبب، قبل غيره، يُحَايِثُ أسئلةَ الحاضر ويضع نفسه على «جدول أعمال» الصراع الثقافي والإيديولوجي، أو يفرض النظر إليه انطلاقاً من هواجس إيديولوجية[٣٩].

---

(٣٧) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، الفصل الثالث.

(٣٨) «ألم يولد النحو العربي كاملاً مع سيبويه؟ ألم تتحدد أصول الفقه عند مولدها مع الشافعي؟ ألم تولد الكتابة التاريخية في الإسلام «كاملة» أو شبه كاملة مع ابن إسحاق والواقدي؟ ألم يقدم الخليل بن أحمد للناس المعجم العربي والعروض العربي كاملين؟ ألم تتحدد مسائل علم الكلام مع واصل بن عطاء ومعاصريه؟ ألم يكتمل الفكر الشيعي فقهاً وكلاماً وسياسة مع جعفر الصادق؟...وأخيراً، وليس آخراً، ألم يعش هؤلاء جميعاً في عصر واحد: عصر التدوين، عصر البناء الثقافي العام الذي شكّل ومازال يشكّل الإطار المرجعي للفكر العربي والثقافة العربية إلى اليوم...؟». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٣٩) يتساءل الجابري: «هل يمكن الادّعاء بأن قراءةً ما تصدر عنّا، نحن العرب المعاصرين، يمكن أن تكون متحررة من الهاجس الإيديولوجي؟ ألسنا نصدر في تصورنا للماضي عن حاجات في الحاضر؟ وهل يمكن الادعاء =

وإذ يشدّد الجابري على حضور هذا الوجه (الإيديولوجي) من وجوه سؤال التراث في الوعي العربي المعاصر، يسلّم بأنه هو نفسُه شريكٌ في قراءة التراث من هذا الموقع (= الإيديولوجي). لكنه، مثلما يرى، يفعل: ذلك على نحوٍ واعٍ ومدرِك لأبعاد فعله ولما يرومُهُ من وراء هذا الخيار. وهو وعيٌ لا يُعفيه فقط من السقوط في قراءة إيديولوجية غير موعىً بها[٤٠]، وإنما يحمله على إدراك ما يريدُهُ من قراءته هذا التراثَ على النحو الذي يقرؤهُ به. لكن السؤال الذي يحاصر قارئ الجابري هو: بِمَ تتميّز قراءتُه عن سواها من القراءات الإيديولوجية، التي انتقدها بشدة، إن كانت هي نفسها (أي قراءته) قراءة إيديولوجية كما يعترف، حتى وإن كانت واعيةً نفسَها؟

إن شئنا التعبير عن مضمون هذا السؤال بطريقةٍ أخرى نقول: إذا كانت القراءة الوحيدة التي تتمتع بالقيمة المعرفية هي القراءة غير الإيديولوجية (أي القراءة العلمية)، فَبِمَ تَفْضُل قراءةُ الجابري غيرَها من القراءات الإيديولوجية والحال إنّ المشترَك بينها جميعاً (هي) الإيديولوجيا؟

سِمَتَان رئيسيتَان تتميَّز بهما هذه القراءة الجابرية المعترفة صراحةً بما تَكْتَنِهُ من مضمونٍ إيديولوجي؛ تتمثل **أُولاَهما** بنقديتها الحادة؛ وتتمثل **ثانيتُهما** بميْلها الصَّريح إلى تخفيف وطأة الإيديولوجي فيها من خلال رفع منسوب النظرة العلمية إلى موضوع التراث، وإعمال مناهج ومفاهيم العلوم الإنسانية الحديثة والفكر الفلسفي الحديث في تحليله. لِنَتْرُك إلى حين هذه السمة الثانية، ولنتناول الأولى.

*

كرَّس محمد عابد الجابري حيِّزاً كبيراً لتقديم مطالعة نقدية عميقة للمقاربات الإيديولوجية العربية لإشكالية التراث. وكان لذلك النقد ما يبرِّرُه في اللحظة التي فيها أطلقه الجابري وانخرط فيه؛ فـ «ساحة» الثقافة كانت تَعُجّ بأفكار كبرى، وافدة من كلّ حدْب وصوب، ومتواجهةً يُنازِلُ بعضُها بعضاً؛ وميدان الدراسات التراثية مزدحِمٌ بالمناهج والمفاهيم والأطروحات المسخَّرَة لتحصيل أهداف تقع في ما وراء هدف

= بأن هذه «الحاجات» ليست إيديولوجية؟». انظر: الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ١٢.

(٤٠) يقول الجابري: «لقد سبق أن صرَّحنا بالطابع الإيديولوجي لقراءتنا. ونحن نؤكد مرة أخرى، أنه لَأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة إيديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمر في قراءته قراءة إيديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢.

المعرفة بذلك التراث؛ أمّا القراءات والمقارنات «الفكرية» للتراث فلم تكن إلّا الإسم الحركيّ لصراعٍ إيديولوجي على **احتكار تأويل** ذلك التراث. كانت اللحظة تلك ـ بين أواسط الستينيات ونهاية السبعينيات ـ لحظة الإيديولوجيا بامتياز. ولم يكن ذلك عندنا (في الوطن العربي) فحسب، وإنما في العالم كلّه. ومن الطبيعي أن يصاب ميدان دراسات التراث بشيءٍ من ذلك، بل ما كان له إلّا أن يُصاب به؛ فهو ـ بامتياز ـ البيئة الأمثل لانتعاش الخطاب الإيديولوجي.

قَارَعَ الجابري **ثلاثَ** قراءات أو مقاربات في حقل دراسات التراث أو في حقل تاريخ الفكر: **القراءات السلفية والليبرالية والماركسية**، وهي ـ ثلاثَتُها ـ تزامنت واصطرعتْ، وكان لكل منها الغلبةُ والفشوُّ على تفاوتٍ في الانتشار بينها. وفي مطالعته النقدية الحادة لها، حرص ـ إلى حدٍّ ما ـ على عدم السقوط في مساجلتها بلغة سجالية إيديولوجية، وعلى الذهاب ـ بدلاً من ذلك ـ إلى الكشف عن نقائضها وتناقضاتها، وعن تهافت فرضياتها ونتائجها، وفي جملة ذلك بيان ما بينها وبين هدف معرفة التراث، معرفةً موضوعية، من بَوْنٍ غيرِ قابلٍ للرَّتْق أو الجَسْر، أي ـ أيضاً ـ بيان طبيعتها الإيديولوجية: محتوىً وأهدافاً.

لا تقدّم **القراءة السلفية**، في نظر الجابري، شيئاً جديداً عن التراث لأنها تندغم فيه وتتماهى معه ولا تنفصِل عنه. وهي باندغامها فيه، تخرج من تاريخها، وتُسْقِط تاريخية التراث في الآن عينه، فلا تفعل في النهاية سوى أنها تعيد تقديم التراث من طريق تقديم فهمٍ تراثي له[41]. إنها قراءة إيديولوجية لأنها منحازة إلى المعطى التراثي، منتصرة له ومنافحة، مدافعة عنه ضد من يسائِلُه أو يضعه موضع فحصٍ نقدي، أي ـ أيضاً ـ لأنها تفتقر إلى المبدأ الذي من دونه لا تكون قراءةٌ قراءةً علمية هو مبدأ **الموضوعية**: ومقتضاهُ الفصلُ بين الذات والموضوع (الذي تدرسه الذات) فصلاً منهجيّاً كاملاً. ولما كانت مشكلة هذه القراءة السلفية أنها تَصْدُر «من منظور ديني»، فقد «جعلت من العامل الروحي العامل الوحيد المحرك للتاريخ»[42]. وعليه، حين تشدّد هذه القراءة على البعد الديني في التراث، تُخْرِجُهُ تماماً من حيِّز النظر النقدي، ولا ترسُمُ لنفسها من وظيفةٍ «فكرية» سوى حراسته من كلّ أشكال المساسِ بما تَعُدُّهُ حقائقَ فيه غيرَ قابلة للمساءَلة.

(٤١) «**القراءة السلفية** للتراث قراءة لاتاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: **الفهم التراثي للتراث**. التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه **لأنها التراث يكرر نفسه**». انظر: المصدر نفسه، ص ١٧ (التشديد في المصدر).

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.

ولا تختلف **القراءة الليبرالية** للتراث كبيرَ اختلافٍ عن سابقتها (= السلفية) في نتائجها (= الإيديولوجية) وإنِ اختلفت في منطلقاتها ومفرداتها ومناهجها؛ إذ ينظر الليبرالي العربي إلى التراث العربي الإسلامي ـ بحسب الجابري ـ من موقع حاضرٍ يحياه هو «حاضر الغرب الأوروبي»، ولذلك ينتج حوله «**قراءة أوروباوية النزعة، أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوروبية، ولذلك فهو لا يرى فيه إلّا ما يراه الأوروبي**»[٤٣]. يبدأ الخلل من هنا، أعني من موقع القراءة وهو ـ في قول الجابري ـ موقع الوعي الغربي. ولما كانت قراءة الأوروبي لتراثنا محكومة بمسبقات إيديولوجية، وبنظرة مركزية ـ أوروبية للحضارات والثقافات، فإن قراءة رَدِيفِهِ (الليبرالي) العربي ستأتي محكومةً بنفس الأحكام الإيديولوجية. إن «القراءة الاستشراقية» تدّعي لنفسها الموضوعية والحياد والسعي إلى المعرفة والفهم فحسب. وهي إذ تتوسَّل المنهج الفيلولوجي[٤٤] لـ «فهم» و«معرفة» «أصول» الأفكار الإسلامية الوسيطة، تنتهي إلى ردّها إلى الأصول اليونانية وغيرها وبالتالي، إلى إعدام المساهمة الثقافية للعرب والمسلمين. وهكذا ينفضح المحتوى الإيديولوجي لتلك القراءة التي يستعيدها الليبرالي العربي ويعيد إنتاجها بحسبانها القراءة «الصحيحة» للتراث!

وتنحو المقاربةُ الماركسية للتراث المنحى الإيديولوجي نفسه. فالماركسي لا يريد من علاقته بالتراث معرفةً بهذا التراث، بقدر ما يريد تسخيرَهُ لخدمة قضية الثورة. و«الجدلية» في وعيه معروضة على النحو التالي: «مطلوب من «الثورة» أن تعيد بناء التراث، ومطلوب من «التراث» أن يساعد على إنجاز الثورة». ولما كان الفكر اليساري العربي مأخوذاً بالتحليل الطبقي للظواهر الاجتماعية والأفكار، ومشدوداً إلى موضوعة إنغلز القائلة إن تاريخ الفكر والفلسفة هو تاريخ الصراع بين المادية والمثالية، فإن على التراث العربي الإسلامي ـ بالتَّبِعَة ـ أن يكون«**انعكاساً للصراع الطبقي من جهة، وميداناً للصراع بين «المادية» و«المثالية» من جهة أخرى**». أما إذا استعصى على الماركسيين العرب تفصيل التراث على هذا المقاس، فَ «لم يسعفهم «الصراع الطبقي»، قالوا بِ «التواطؤ التاريخي»، وإذا لم يجدوا «مادية» قالوا بـ «الهرطقة»»[٤٥]. والنتيجة أن

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٨ (التشديد في المصدر).

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٨.١٩.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠ (التشديد في المصدر).

وواضح من الجملة الأخيرة المقتبسة أن الجابري يوجّه نقده لطيّب تيزيني وأطروحاته في: طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** (دمشق: دار دمشق، ١٩٧١).

التراث في حسبانهم ـ مثلهم في ذلك مثل سابقيهم السلفيين والليبراليين ـ ليس موضوعاً للدراسة والفهم والمعرفة والتحليل، بل موضوعٌ للتوظيف والاستثمار الإيديولوجيَّيْن.

إن الجامع بين هذه القراءات الثلاث ـ على اختلافٍ بينها في المنطلقات والمناهج والرهانات ـ هاجسُها الإيديولوجي الواحد الذي تتحوَّل معه إلى ما يشبه القراءة الواحدة وإن تنوَّعت صيغُها ومفرداتُها. غير أن وراء هذا الجامع الصريح بينها، في ما يرى الجابري، مشتَرَكاً آخر لا يَعْسُرُ على التحليل بيانُهُ؛ هو محتواها **السلفي** المتمثل في عودةِ كل قراءة إلى سَلَفٍ تبني عليه، وفي توسُّلها طريقةً في التفكير تقوم على القياس: قياس الغائب على الشاهد[٤٦].

*

يُعلن هذا النقد بُرْمَه بهذا النمط من «المعرفة» بالتراث، والذي لا يعني التراثُ بالنسبة إليه أكثر من ميدانٍ للمضاربة الإيديولوجية الهادفة أطرافُها إلى توظيف هذا **الرأسمال الرمزي** النفيس لخدمة أهداف اجتماعية وسياسية في الحاضر. لقد سبق أن قلنا إن الجابري لا يتعفَّف عند النظر إلى التراث من موقعٍ إيديولوجي. وهو نفسُه اعترف بذلك جهراً ومن دون مواربةٍ أو مداراة. فهل في نقده للقراءات الإيديولوجية ما يتعارض مع اعترافه بمشاركةِ المنقودين علّةَ النقدِ نفسِها: الإيديولوجيا؟

سيخطئ المرءُ كثيراً إن أسقط من حسابه الأبعاد الإيديولوجية المتعددة الحاضرة في قراءات الجابري للتراث، والتي يعلن هذا الباحث أنها واعية (أو موعىً بها: للدقة) عنده. من يقرأه بعناية، يكتشف أن لديه غرضاً مقصوداً من كل هذا العناء الشديد مع نصوص القدامى والاعتناء الأشدّ بها؛ إنه يريد منها أمريْن متباينيْن: أن تكشف عن تاريخيتها الخاصة وحدودها المعرفية، بما يحرِّر وعينا المعاصر من سلطتها المرجعية، أي بما يعيد تلك السلطة إلى نطاقها التاريخي الذي نحن عنه منفصلون، ثم ـ ثانياً ـ أن ينتظم تحرُّرنا الثقافي المعاصر في خط التطور التاريخي للعقل والعقلانية في تراثنا. ماذا يعني انتصار الرجل ـ ولا أقول انحيازه ـ لابن رشد وابن خلدون والشاطبي، وللمعتزلة قبل هؤلاء جميعاً؟ إنه يعني الدفاع عن مغامرتهم العقلية في الماضي، أي عن المغامرة عينِها التي يخوضها الجابري ورفاقُه وتلامذتُه من العقلانيين العرب المعاصرين. ألسنا، إذن، وبهذه الأهداف، في قلب الإيديولوجيا؟ نعم إن المعركة بين

(٤٦) الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٢٠ ـ ٢١.

العقلانية واللاعقلانية ـ في الماضي كما في الحاضر ـ معركة معرفية بين منظومتين، وبين طريقتين في التفكير وفي تمثّل الأشياء، أو موضوعات العالم أو قضايا المجتمع، لكنها ـ قبل ذلك وأثناءَهُ وبعدَه ـ **معركة إيديولوجية**: بين إيديولوجيا التقدم وإيديولوجيا الانحطاط والتأخر، ثم بين القوى الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تمثل المعسكريْن المتقاطبيْن.

غير أن فضيلة الجابري أنه ما استسلم كثيراً لنداء الإيديولوجيا في وعيه مسألةَ التراث، أو قُلْ ما أخذتْهُ مطالبُها إلى حيث يَذْهل عن دورٍ علميٍّ انتدب له نفسَه، هو إعادة قراءة التراث قراءة موضوعية وتاريخية تقطع مع الانتقائية والتَّحَزُب الثقافي؛ فمنسوب الإيديولوجيا أقل عند الرجل ممَّا عند غيره ممَّن تناولوا التراث وقاسموهُ الانتماء إلى الموقع التقدُّمي والعقلاني نفسه(*). فهو ـ ملتزماً الموقعَ الذي التزمَهُ ـ سَبَحَ ضدَّ تيارِ قراءاتٍ أخرى للتراث استسهلت أمْرَ النظر فيه، وأعملتْ من الأدواتِ والمناهج ما افترضت أن التراث ذاكَ جاهز للخضوع لجراحتها، فاختار لنفسه أن يؤسِّس لقراءةٍ أخرى جديدة لا تساوم على محتواها العلمي حتى وهي شديدة الاتصال بأهدافٍ أخرى تقع خارج المعرفة.

تأخذنا هذه الملاحظة الاستنتاجية ـ إذن ـ إلى وجه ثانٍ للتراث في فكر الجابري (ولعلَّه الأخصب في فكره) هو وجهه المعرفي.

٢ ـ التراث كسؤالٍ معرفي

بَلْوَرَ الجابري مبكّراً هندسةً نظرية لقراءة التراث تقوم على «جعل المقروء [= يقصد المادة التراثية] **معاصراً لنفسه**» من جهة، وجعله «**معاصراً لنا**»(٤٧) في الوقت نفسه. تكون معاصرةُ التراث لنفسه، بحسب الجابري، على صعيد إشكاليته ومحتواهُ المعرفي ومضمونه الإيديولوجي. والقراءة، من هذا الباب، تنصرف إلى بيان معنى التراث بالنسبة إلى مجاله ومحيطه، أي نطاق تاريخيته الخاصة. أما معاصرة التراث لنا ـ بحسبه ـ فمعرفية، أي تتصل بفهمنا له وعَقْلِنَا إياه. وتنصرف القراءة، هنا، إلى بيان معناه بالنسبة إلينا وإلى حاجاتنا، وإلى ما يمكن أن يقدمه لتلك الحاجات من مُسْعِفات.

(*) هذا واضح إن قارناه مع طيب تيزيني، وحسين مروة، وحسن حنفي. لكن الأمر يختلف حين نقارنه مع محمد أركون، أو عبد الله العروي، أو ناصيف نصّار، أو علي أومليل...، فقراءات هؤلاء الأخيرين تتحرى الموضوعية أكثر، وليست لديها مطالب إيديولوجية من التراث تفترضها في نفسها.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٦ (التشديد في المصدر).

وفي هاتين النظْرتين المتلازمتين إلى التراث، تنشأ بيننا وبينه **علاقتان**: علاقة **انفصال** وعلاقة **اتصال**(٤٨).

إذا كانت العلاقة الثانية، علاقة الوصل أو الاتصال، هي الإطار الذي تتحقق فيه الصلة الإيديولوجية بالتراث، فإن العلاقة الأولى، علاقة الفصل، هي التي تفتح سبيلاً أمام مقاربة علمية لذلك التراث، أي هي التي تضيء الوجه الثاني من سؤال التراث: وجهه المعرفي. وهي العلاقة التي لا يجد لها الجابري مكاناً في القراءات الإيديولوجية الثلاث، التي تناولها بالنقد، ليس بسبب إساءة اختيار هذه القراءة أو تلك لمنهج المقاربة، وإنما لأن أيّاً من مناهجها يزيغ عن القضية المعرفية الأساس في دراسة التراث: **نقد العقل**.

لنطالع معالم هذه القراءة الجديدة التي يقترحها الجابري تحت عنوان نقد العقل، وخطواتها المنهجية.

في غير موضِعٍ من نصوصه، يطلق الجابري على قراءته اسم التحليل الإيبيستيمولوجي للمعرفة التراثية. وهو تحليل لا يهتم فيه بالأفكار «بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار»(٤٩)، أي العقل. غير أن المقاربة الإيبيستيمولوجية للتراث، التي اعتمدها وفتحت أمام قراءاته آفاقاً رحبة، وقدَّمت لتلك القراءة إمكانيات مفهومية مذهلة لتحليل نظام المعرفة في الثقافة العربية ـ الإسلامية، لم تكن تستقيم كخيار منهجي (= مثلما لا يستقيم أيّ منهج في التحليل) من دون توفير شرط القراءة السليمة: الفصل بين الذات والموضوع(٥٠)، أي تأسيس تلك القراءة على مبدإ الموضوعية، أي على المبدإ الذي من دونه لا تكون القراءة علمية أو، على الأقل، لا تقطع مع الإيديولوجيِّ فيها على نحوٍ حاسم.

---

(٤٨) يقول الجابري محدداً هذه العلاقة: «**جعل المقروء معاصراً لنفسه معناه فصلُه عنا... وجعله معاصراً لنا معناه وصله بنا**». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦ (التشديد في المصدر).

(٤٩) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ١٢.

(٥٠) يقول الجابري في هذا الصدد: «مشكلة المنهج بالنسبة إلى موضوعنا ليست مشكلة اختيار بين منهج تاريخي وآخر وظيفي وثالث بنيوي... إلى آخر القائمة. قد يصلح أحد هذه المناهج في ميدان وقد لا يصلح في ميدان آخر، ولكنها جميعاً **لا تصلح إلّا عندما يكون الموضوع منفصلاً عن الذات**، يتمتع باستقلاله النسبي. كاملاً فلا يدخل في تكوين الذات ولا الذات تدخل في تكوينه مباشرة. وإذن، فعندما يتعلق الأمر بموضوع هو نفسه جزء من الذات والذات جزء منه، كالتراث عموماً، فإن مشكلة المنهج تصبح حينئذ مشكلة الوسيلة التي **تمكّن من فصل الذات عن الموضوع والموضوع عن الذات** حتى يصبح في الإمكان إعادة العلاقة بينهما على أساسٍ جديد». انظر: الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٢٥ (التشديد في المصدر).

من البيِّن أن إلحاح الجابري على مسألة الموضوعية يقع في صميم بروتوكول البحث العلمي الذي ينبغي احترام قواعده والوفاء لمبادئه. لكن أهمية ذلك الإلحاح تتضاعف في حالة التراث؛ ذلك أننا، هنا، أمام ما يبدو في حُكْمِ الحُرْم الذي يجب احترامُهُ لدى المجتمع والناس وسوادٍ أعظم من النخب، أو نحن ـ في أقل تقدير ـ أمام مادَّةٍ يَصْعُبُ وضع فواصل بينها وبين الذات التي تدرسها: هي التراث بما يرمز إليه من قوةٍ معنوية ذاتِ سلطانٍ في الوعي والوجدان. لا غرابة في الأمر، إذاً، إن عانى مجال دراسات التراث من نقص حادّ في القيم العلمية ومنها مبدأ الموضوعية بخاصة؛ فعلاقة الدارس به كعلاقةِ القارئ به: محكومة بالكثير من المسبقات المترسخة في الوعي منذ مراحل التكوين الأولى، والتي ما كانت يوماً عرضةً للنقد والمراجعة. إن «فصل الذات عن التراث عملية ضرورية»، يقول الجابري[٥١]، من أجل التأسيس لقراءة علمية للتراث متجرّدة من الأهواء؛ وهي «الخطوة الأولى نحو الموضوعية» التي تعلّمنا المكتسبات المنهجية للعلوم الألسنية المعاصرة كيف نسلك سبيلها في قراءتنا النصوصَ، في بنيتها الداخلية، بعيداً عن المسبقات التي تؤطر وعينا لتلك النصوص، وعلى نحوٍ يحوِّل النصّ التراثي إلى مادة للقراءة»[٥٢].

غير أن فصل الذات (= القارئة، الدارسة) عن الموضوع (المقروء، المدروس)، وإن كانت ضرورية، ليست تكفي ـ في نظر الجابري ـ لتحقيق الموضوعية إلّا إذا هي تلازمت مع خطوة ثانية هي **فصل الموضوع عن الذات**: الفصل الذي يسمح للموضوع بأن «يسترجع هو الآخر استقلاله و«شخصيته»: هويتَه وتاريخيته» على نحو ما يوفّرهُ فصلُ الذات عن الموضوع من إمكانية للذات قصد «استرجاع فاعليتها الحرة لتشرع في بناء الموضوع بناءً جديداً»[٥٣]. أما تحقيق هذا الفصل للموضوع عن الذات، الذي يدعو إليه، فيجري ـ في ما يرى ـ من طريق **ثلاث** خطوات منهجية: بنيوية، وتاريخية، وإيديولوجية. تقضي **المعالجة البنيوية**[٥٤] للنص التراثي بالنظر إلى صاحب النص المدروس بما هو كلّ تتحكم فيه ثوابت، وتنتظمه «**إشكالية واضحة**» تترابط من خلالها أفكاره. ويقضي **التحليل التاريخي** بربط النصّ بمجاله التاريخي، بأبعاده كافة، من أجل فهمه في سياقه،

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٥٢) وإلى ذلك فإنّ: «تحرير الذات من هيمنة النصّ التراثي يتطلب إخضاع النص التراثي لعملية تشريحية دقيقة وعميقة تحوِّله بالفعل إلى موضوع للذات، إلى مادةٍ للقراءة». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٥٤) راجع تفاصيل هذه الخطوات المنهجية الثلاث في: المصدر نفسه، ص ٢٨.

من جهة، ومن أجل اختبار صحة النموذج (البنيوي) «من وجهة نظر **«الإمكان التاريخي»** من جهة أخرى. أما الثالثة فتقضي بـ **«الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية»**. التي ينطوي عليها الفكر المدروس من أجل إدراك معاصرته لنفسه.

غير أنه لمّا كان «كل منهج يَصْدُر عن رؤيةٍ ولا بدّ: إمَّا صراحةً وإمَّا ضمناً، والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالاً سليماً مثمراً»؛ ولما كانت الرؤية «تؤطر المنهج، تحدّد له أفقه وأبعاده»(٥٥)، أي: لمّا كان المنهج أداةً غيرَ مشبّعة بمضمون قبْلي في التّحليل أو في البحث العلمي وإنما هو قابلٌ للتطويع والتكييف، من خلال مقدمات نظرية تأسيسية مستقلة عنه (أو المنهج مستقل عنها)، فإن النظام المنهجي الذي اقترحه الجابري (واعتمدَهُ في دراساته(٥٦))، وعرضْنَا خطواته الثلاث، لا يمكن أن تُدْرَك إجرائيتُهُ العلمية إلا في ضوء الرؤية الحاكمة لموقفه من التراث، أو قُل: في ضوء المنطلقات النظرية التي تتأسَّس عليها قراءَتُه ذلك التراث. وقد حدَّدَ هو نفسُه تلك المنطلقات في ثلاثة يُهِمُّنا منها اثنان في المقام الأول(٥٧).

أولهما ما سمّاهُ **وحدة الفكر أو وحدة الإشكالية**؛ وأساسُها، عنده، التسليمُ بأن الفكر النظري «وحدة متميزة» تذوب فيها الاختلافات والفروق بين الأفكار والتيارات؛ فهذه الأخيرة ليست سوى أجزاء داخل كلٍّ يجمعها. على أن وحدة الفكر، عنده، ليست تعني وحدة المفكرين وقضاياهم، بل وحدة **الإشكالية**(٥٨) التي تنتظم تفكيرهم ويتحركون داخلها من مواقع فكرية مختلفة، وفي موضوعات وقضايا متباينة، لا يَخرُج اختلافُها وتَبَايُنُها عن نطاق وحدة الإشكالية(٥٩). ولما

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٥٦) على الأقل في دراساته التأسيسية المنشورة في كتابه **نحن والتراث**.

(٥٧) المنطلقات تلك، كما حدّدها الجابري، هي: (أ) وحدة الفكر، (ب) تاريخية الفكر، (ج) منطق القراءة (الحاكم للفلسفة الإسلامية). ولما كان الثالث من هذه المنطلقات خاصاً بالفلسفة الإسلامية في علاقتها بالفلسفة اليونانية، فسنهتم بالمنطلقين الأوَّلين لعمومهما.

(٥٨) «قد تكون الموضوعات التي يتناولها المفكرون، المنتمون إلى هذا الفكر، واحدة وقد تكون مختلفة، وقد تكون النتائج التي يتوصلون إليها متشابهة، وقد تكون متباينة، وقد يعيشون في فترة زمانية واحدة وقد تفصل بينهم سنوات عديدة، وقد يستظلون بسماء واحدة وقد ينتمون إلى أقاليم متباعدة... كل هذه الأوجه من الاتفاق والاختلاف لا تهم كثيراً في المنظور الذي نتحدث عنه، لأنها لا تحدد ولا تؤسّس وحدة الفكر. إن ما يؤسّس ويجدد وحدة فكر ما، في مرحلة تاريخية ما، هو **وحدة إشكالية هذا الفكر**». انظر: المصدر نفسه، ص ٣١ (التشديد من عندي).

(٥٩) «إن تعدُّد الآراء لا يعني، بالضرورة، تعدّد الإشكاليات، فقد تختلف الأسئلة التي يطرحها مفكرون يفكرون داخل إشكالية واحدة، ولكنهم يقدمون عنها أجوبة واحدة أو متشابهة أو متكاملة؛ وقد يطرحون الأسئلة نفسها ولكنهم يقدمون أجوبة مختلفة...». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣.

كانت الإشكالية[٦٠]. بهذا المعنى، فهي تَقْبَلُ تجاوزَ نطاق الزمان (والمكان) والتطوُّر أو الامتداد في زمنها (الفكري) الخاص ـ غير الخاضع لزمنية الوقائع والحوادث ـ وإعادة تجديد نفسها في صورٍ مختلفة[٦١].

وثانيهما ما سماهُ **تاريخية الفكر**؛ وعنى بها **المجال التاريخي** الخاص بذلك الفكر، والذي هو ليس شيئاً آخر غير «عمر الإشكالية»[٦٢] أو تاريخها. والجابري، في هذه المسألة، يَصْدُر عن رؤيةٍ تسلّم بأن للفكر علاقةً بالواقع هي نفسها ما يُكْسب ذلك الفكر مضمونه الإيديولوجي، لكنه لا يفترضها علاقة مباشرة وميكانيكية، وإنما «معقّدة» (أو مركَّبة) بحيث تستعصي على تحليلٍ مبسَّط لا يكيّف أدواته مع الظاهرة المركَّبة. وهي علاقة لا تُفْهم إلّا في ضوء التسليم بأن للفكر استقلالية نسبية عن الواقع يؤسّسها الاختلاف القائم بين زمن الواقع وزمن الفكر. ويتحدد المجال التاريخي لأي فكر، في نظر الجابري، **بالحقل المعرفي** الذي يدور فيه ذلك الفكر **وبالمضمون الإيديولوجي** الذي يحمله. وهكذا يصبح النظر في تاريخيةِ فكرٍ ما نظراً مزدوجاً: في حقله المعرفي ومفاهيمه ورؤاهُ ومناهجه، وفي مضمونه الإيديولوجي المرتبط بعوامل موضوعية (سياسية، اجتماعية...) تقع خارج نطاق المعرفة.

هذه معالم المنهج والرؤية الحاكميْن لقراءة الجابري للتراث العربي ـ الإسلامي، كما حدّدها هو نفسُه وكما تستبين على قدرٍ من الوضوح كبيرٍ في دراساته، وخاصة الأولى منها. ثم لم تلبث رؤيته، ولم تلبث مقارباتُه المنهجية، أن اغتنتا أكثر بدءاً من سنوات الثمانينيات(*)، وتبيَّن، في ضوء ذلك، أن التحدي الأكبر في مواجهة سؤال التراث يَكْمَن بالذات في مواجهة الوجه المعرفيّ من ذلك السؤال؛ إذ هاهنا ميدان المنازلة الكبرى بين الباحثين في الموضوع. أما الصراع الإيديولوجي على التراث فتتقرَّر نتائجُه خارج ميدان المعرفة، وخارج ميدان التراث نفسه. والجابري، في هذا الباب، من الرّواد المؤسِّسين للبحث العلمي في حقل التراث، ومن المقارعين الكبار للاستسهال الإيديولوجي الذي طَفَا سيْلُهُ في حينٍ من زماننا الثقافي المعاصر وغَمَرَ مجال دراسات التراث.

*

(٦٠) يعرّفها الجابري بأنها «**منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معيّن، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل** ـ من الناحية النظرية ـ إلا في إطار حلّ عامّ يشملها جميعاً». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢ (التشديد في المصدر).

(٦١) لهذا السبب، يعتقد الجابري أن «إشكالية التوفيق بين النقل والعقل ـ التي فكَّر داخلها المفكرون العرب في القرون الوسطى ـ ما زالت مفتوحة إلى اليوم». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(*) مع بداية عمله على مشروع نقد العقل العربي.

الانتقال من التراث كسؤالٍ إيديولوجي إلى التراث كسؤالٍ معرفي هو عينُه الانتقال من السؤال: **لماذا** الحاجة إلى قراءة التراث، إلى السؤال: **كيف** نقرأ التراث؟ سؤال **الكيفية** هو سؤال الرؤية والمنهج: السؤال الذي يقتحم التراث ويبحث فيه، لا «السؤال» الذي يتخذ من التراث تَكِئَةً لِيُنْتِجَ خطاباً إيديولوجيا يُنْطِق من خلاله المادة التراثية لتقول عنه ما يبتغي قولَه... ولو كَرِهَتْ! تُكَيِّف المقاربةُ العلمية للتراث أدواتِها ومفاهيمَها مع المادة التراثية، ومع ممكناتها، ولا تُسْقِطُها عليها مِن عَلٍ. أما المقاربة الإيديولوجية فتُدخِل المادة التراثية، قسراً، في نظام التصوّر، وتفرض عليها مفاهيم لا تتحمَّلها، ولا تنتمي إلى تاريخها المعرفي أو إلى شرطها الاجتماعي ـ التاريخي![*]، وأهمية ما قدَّمه الاستاذ الجابري إنما تكمن هنا في المقام الأول. نعم، إنه لم يبرح اعتقاده بأن التراث موضعُ نزاعٍ إيديولوجي، من جهة، ويحمل مضموناً إيديولوجياً من جهة أخرى. لكنه تميَّز من غيره من الباحثين، ممّن قاسموهُ هذا الاعتقاد، بأمريْن اثنين: **أولهما** أنه لم يسقُط في نظرة **انتقائية** إلى التراث ـ وهذه سمةُ كلّ تفكير إيديولوجي ـ وإنما تَعَامَلَ معه في **كِلّيته** كوحدة معرفية غير قابلة للتجزئة على خلْفيَّة إيديولوجية. **وثانيهما** أنه لم ينصرف إلى تحليل إيديولوجي للتراث العربي ـ الإسلامي، وإنما انصرف إلى تحليل معرفي له متوسِّلا أدوات **الإيبيستيمولوجيا** ومفاهيمها ومكتسباتها المعرفية.

وليس من شك في أن الاندفاعة الكبرى لهذه القراءة الجديدة التي اقترحها الجابري تمثلت في مشروعه الفكري: «نقد العقل العربي»؛ المشروع الذي رام تحليل نُظُم المعرفة في الثقافة العربية الوسيطة ونقدها، أي نقد آليات المعرفة وطرائقها وما قادت إليه من عوائق أمام تقدُّم تلك المعرفة، متجاوزاً الحدود التي كان رَسَمَهَا هو نفسُه (في: **نحن والتراث**) لمعنى القراءة والنقد.

* * *

ثالثاً: في العقل العربي

شهد العمل العلمي لمحمد عابد الجابري في ميدان دراسات التراث انعطافةً فكريَّةً ومفاهيمية ومنهجية حاسمة منذ مطالع الثمانينيات من القرن العشرين: منذ بدأ في

(*) ماذا نسمي حديث بعض الباحثين الماركسيين العرب في ميدان التراث عن المادية في الفكر الإسلامي الوسيط أو عن الطبقات والصراع الطبقي أو عن الإيديولوجيات الطبقية في العهد الكلاسيكي «الوسيط»؟!

الاشتغال على مشروعه الكبير: نقد العقل العربي. وأظْهَرُ مَظْهَرٍ لتلك الانعطافة **التحوُّل** الذي طرأ - في كتاباته - على معنى النقد وعلى **جغرافيته المعرفية**؛ لم يَعُد نقدُ التراث نقداً لمعطيات هذا التراث، أو لمادَّته الفكرية، حتى بمعناهُ الإيبيستيمولوجي - على نحو ما قرأناهُ في: **نحن والتراث** وقبله في: **العصبية والدولة** - كنقدٍ لمنظومة المفاهيم التي تؤسِّس وتُنْتِجُ المادة الفكرية في النصّ التراثي، وإنما بَاتَ أوسعَ من ذلك وأبعدَ مدىً بحيث ينصرف إلى **فحص الأداة** التي بها يَحْصُل إنتاج المعرفة في الثقافة العربية: **العقل العربي**. إن الانتقال من نقد التراث (العربي) إلى نقد العقل (العربي) ليس فعلاً من أفعال التفريع أو التخصيص، أو حتى التصويب المنهجي في النظر إلى الموضوع، وإنما هي **إعادة بناء للموضوع** (= التراث) ولمفهومه، **إعادة بناء للنقد**: معنىً ومفهوماً وأدواتٍ.

يمكن لنقد التراث - بما هو مدوَّنة معارف - أن يكون عميقاً وحادّاً وشاملاً، وخاصة حينما يتسلح ذلك النقد بأدوات منهجية تُسْعِفُهُ بإجراء الجراحة التفكيكية اللازمة للنصّ التراثي، على نحو ما فَعَلَ الجابري في دراساته المجموعة في كتاب **نحن والتراث**، غير أن فاعلية مثل هذا النمط من النقد قد لا تبلغ درجة التشخيص العلمي المطلوب للمعرفة التراثية، وقد لا تقف على الأسباب والعلل التي تفرض على تلك المعرفة التراثية أن تعيد إنتاج معطياتها على نحوٍ تكراريّ، أو ارتدادي، أي على نحوٍ لا يُفْسِحُ مجالاً أمام تحوُّلِ التراكم إلى مادةٍ للتقدُّم. فلربّما لا يُبَارِح النقدُ، في هذه الحال، حدودَ نقدِ المعطى الفكري (التراثي)؛ من حيث مضمونُه المعرفيّ أو خلْفيتُه الإيديولوجية أو مستوى تأثيره وفاعليته في محيطه الفكري أو الاجتماعي وما شاكل ذلك. وحينئذٍ، لا يكون النقد - بهذا المعنى - نقداً، أي **تفكيكاً لنظام المعرفة**؛ الذي يعمل داخل نطاق الثقافة وينتج معطياتها. أما عندما يصير نقد التراث نقداً للعقل يختلف الأمر تماماً؛ إذ ينتقل إلى مستوى تحليل جملة الإيبيستيمات (= النظم المعرفية) التي تنتج المعرفة التراثية بما هي عَرَضٌ ونتيجة للأولى. وهذا، بالذات، ما فَعَلَهُ الجابري في رباعية **نقد العقل العربي**.

ما معنى نقد العقل العربي في رؤية الجابري وفي تفكيره؟

السؤالُ هذا سؤالان، **أوَّلهما** عن الموضوع (= العقل العربي)، **وثانيهما** عن الفعل المعرفي (= النقد). وقد يَصِحُّ تفريع السؤال الثاني عن معنى النقد إلى أسئلةٍ أَجْزَإٍ من قبيل: لماذا النقد؟ وكيف النقد؟، ... إلخ. مثلما يمكن توليد أسئلة أخرى جديدة من السؤال الأول عن معنى العقل العربي من قبيل: لماذا العقل العربي وليس العقل

الإسلامي (كما فعل أركون مثلاً)[٦٣]؟ وما هي تلك الماهية العربية التي تَحْمِل الباحث على وصفه بأنه عربي؟ أو ما مصادر عروبة ذلك العقل؟ وهل تجوز نسبة العقل إلى أمّةٍ أو ثقافةٍ قومية (أو دينية)، وبأي معنى؟... إلخ. سننصرف عن بعض هذه الأسئلة الفرعية ممّا لا يعْنينا أمرها (وتحديداً تلك المتصلة بالسؤال الأول) مركّزين على ما له علاقة بالموضوع الذي نبحث فيه.

١ ـ في معنى «العقل العربي»

ينبّه الجابري قارئه إلى أن «العقل العربي»، الذي يقصده بحديثه النقدي، «ليس مقولةً فارغة ولا مفهوماً ميتافيزيقياً ولا شعاراً إيديولوجيّاً للمدح أو الذمّ»، وإنما هو «جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم، بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة، مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها»[٦٤]. إنه، إذن، جملة **الآليات المعرفية** التي بواسطتها يعي الأشياء، وهي (أي الآليات) كناية عن **مفاهيم** تَصْدُرُ عنها معرفتُه بتلك الأشياء. وقد يكون السؤال البديهي هو: كيف تكوّنت لديه تلك المفاهيم والآليات المعرفية، وكيف أصبحت حاكمةً لوعي «كل عربيّ»؟

إنها تكوّنت ـ في ما يرى الجابري ـ داخل الثقافة العربية: كمنتوج من منتوجاتها، وكدينامية من ديناميات التفكير فيها. إن هذه الثقافة هي «الإطار المرجعي للعقل العربي»؛ ففي معطياتها يجد هذا العقل محدّداته. ولمّا كانت هذه الثقافة قد «تشكلت ككيان ثُبِّتت أركانُه وتعيَّنَتْ حدودُه واتجاهاته خلال الفترة المعروفة في تاريخ هذه الثقافة بـ «عصر التدوين»...»، فقد «ترسخت في الذهن العربي طرق في التفكير تشكّل في ترابطها وتفاعلها مع مفاهيم ذلك العصر ما ندعوه هنا بـ «العقل العربي»[٦٥]. وعلى ذلك، فإن العقل العربي هو «**البنية الذهنية الثاوية** في الثقافة العربية كما تشكلت في عصر التدوين»[٦٦]؛ البنية التي ما زالت، حتى اليوم، تعيد إنتاج نفسها في الوعي العربي. وذلك في جملة الأسباب التي تحمل على نقد العقل العربي في نظر الجابري.

---

(٦٣) حول هذا، انظر: Mohamed Arkoun, *Pour une Critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984).

(٦٤) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٧٠.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٧١ (التشديد من عندي).

ليس المقصود بالعقل العربي ـ في خطابه ـ جملة المنتوج المعرفي المتحصِّل في تاريخ الثقافة العربية، وإنما آليات المعرفة الحاكمة للتفكير داخل هذه الثقافة، أو منظومة المفاهيم والتصورات الخلْفية التي يجري التفكير في الأشياء بمقتضاها. أما أن يكون العقل هذا عربيّاً، فليس لخاصيةٍ متفرّدة ـ سلبية أو إيجابية ـ في العرب، ولا لكون الأمر يتعلق بـ «ماهية» تميِّز الفكر عندهم، وإنما لأن محدِّدات ذلك العقل تكونت داخل الثقافة العربية وفي نطاق شروطها المعرفية والتاريخية الخاصة. حين يكون العقل بهذا المعنى، أي بما هو **طريقة في التفكير** لا بما هو فكر أو إنتاج فكريّ(٦٧)، يترتب على ذلك اختلاف في معنى النقد عن معناه المألوف كمساءَلة (معرفية أو إيديولوجية) للمادة الفكرية المعروضة عليه.

٢ ـ في معنى النقد

اكتسب مفهوم النقد مضموناً جديداً في مشروع الجابري الموسوم بـ «نقد العقل العربي» تَنَاسُباً مع إشكاليته الجديدة ورؤيته إلى موضوع التراث. لم يَعُد الجابري مَعْنِيّاً بنقد التراث، منذ بداية اشتغاله على هذا المشروع، وإنما انصرف إلى نقد العقل، أو قُل ـ للدقة ـ لم يعد نقد التراث يعني عنده غير أمر واحد: نقد العقل، أي نقد الآلة التي بها يكون إنتاج الفكر الذي ينتمي إلى التراث. إن نقد التراث مطلوب في كل الأحوال لأنه جزءٌ من المعركة الفكرية الهادفة إلى تحقيق ما سمَّاهُ الجابري(٦٨) بـ «الاستقلال التاريخي للذات العربية». لكن الفارقَ وسيعٌ بين نقد التراث، كمعطى ثقافي أو كحصيلة فكرية ناجزة، و(بين) نقد العقل بما هو الأداة المعرفية التي تُنتج ذلك المعطى وتلك الحصيلة. وبسبب هذا الانتقال في موضوع النقد (من المادة التراثية إلى العقل الذي يُنتجها)، انصرف الجابري عن تحليل الأفكار والتصورات والنظريات، التي يكتنز بها التراث لينصرف إلى تحليل **نُظُم المعرفة** وآليات اشتغالها في ذلك التراث، أي انصرف إلى «تحليل الأساس الإيبيستيمولوجي للثقافة العربية التي أنتجت «العقل العربي»(٦٩). وهكذا أتى اهتمامُهُ، في مشروع نقد العقل العربي، لا بالأفكار، «بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار»(٧٠).

---

(٦٧) انظر التمييز الذي يقيمه الجابري ـ استناداً إلى أندريه لالاند ـ بين العقل المكوِّن (La raison constituante) والعقل المكوَّن (La raison constituée)، في: المصدر نفسه، ص ١٥.

(٦٨) انظر: الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، الفصل الخامس.

(٦٩) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣٣.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢.

يكون النقد، في هذه الحال، أكثر جذرية وأعمق بكثير لأنه يتناول نُظُم الفكر وقواعِدَهُ وأساساته. ومن النافل القول إن النقد، بهذا المعنى، لا يمكنه أن يكون إلّا نقداً معرفياً. وهو كذلك بمعنيَيْن وفي صورتَيْن متلازمتَيْن: نَقْدٌ للمعرفة أو للمعرفيِّ في الثقافة العربية ـ الإسلامية، أو نقْد لأدوات المعرفة في هذه الثقافة (مفاهيمها، طرق التفكير فيها...)، ثم نَقْدٌ يتوسَّل أدوات التحليل المعرفي (= الإيبيستيمولوجي). وهو عيْنُ ما فَعَلَهُ الجابري في مشروعه النقدي للعقل العربي.

ومن المشروع تماماً أن يَثُور سؤال عن الأسباب التي تسوّغ مثل هذا النمط من النقد المعرفي الاستراتيجي للعقل العربي على النحو الذي يضع «جدولَ أعمالٍ» معرفياً غيرَ مألوف في ميدان دراسات التراث(*). ويجد الجابري أكثر من سبب يبرِّرُ له الدعوة؛ فإلى أن «نقد العقل جزءٌ أساسيّ وأوّلي من كل مشروع للنهضة»(٧١)، في نظر مفكّر كرَّس إنتاجه لهذه القضية باستمرار، وشغلهُ طويلاً التفكير في الأسباب التي صنعت نكسة المشروع النهضوي العربي(٧٢)، فإن النهوض بمهمة ذلك النقد لم يحصل حتى الآن (نعني حتى شروعه هو في ذلك النقد) من طرف تيارات الوعي العربي المعاصر، كافة، على الرغم من الحاجة الاستراتيجية والحيوية إلى ذلك. فالمثقفون العرب، وعلى عظيم ما أدَّوْهُ من أدوار نهضوية وتحرُّرية، لم يمارسوا واجبهم النقدي على نحوٍ سديد، أو هُمْ، بعبارة الجابري، «لم يُدركوا، أو لم يَعُوا، أن «سلاح النقد» يجب أن يسبقه ويرافقه «نقد السلاح»»(٧٣)، أي نقد العقل: النقد الذي انتدبَ الجابري نفسَه ومشروعَهُ العلمي الكبير لإنجازه.

مع الجابري، إذن، ترتفع مهمة النقد إلى مستوى «الفريضة العلمية» التي ليس من أدائها بُدّ لتستقيم أوضاع الوعي العربي. إن أشاح المرء بوجهه عن بعض أحكام القيمة القاسية في حق العقل العربي(٧٤)، في مشروعه، فسيجد نفسه أمام مقاربة علمية غنية

(*) من النافل القول إن عمل الأستاذ محمد أركون ينتمي إلى هذا النمط «غير المألوف» من النقد المعرفي للتراث.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٥.

(٧٢) في هذا الصدد، انظر: محمد عابد الجابري، **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦).

(٧٣) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٩.

(٧٤) ثمّة فارقٌ بين حكم موضوعي على العقل العربي بالقول مثلاً إنه عقل «تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء». انظر: الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣١. وبين الحكم عليه بالقول إن «قوامه البداهة والارتجال» (ص ٣١).

جدّاً للعوائق الإيبيستيمولوجية العديدة والمتنوعة التي منعت الثقافة العربية ـ قديماً وحديثاً ـ من أن تتقدّم، وأن تفتح أمامها ممكنات معرفية جديدة تتخطى بها أزماتها البنيوية المتجددة.

رابعاً: في نقد العقل النظري: المفاهيم والفرضيات

من النافل القول إن واحدةً من القراءات السديدة (في اختيارها المنهجي) لنصٍّ فكريّ ما، أو لنتاج مفكِّرٍ ما، تلك التي تُقَارِبُهُ من مدخلٍ مفهوميّ، أي من طريق تحليل الجهاز المفهوميّ المستعمَل فيه، وأنماط استعمال المفاهيم في التحليل، والممكنات المعرفية التي تفتحها ـ أو تُغْلقها ـ تلك الاستعمالات أمام الإنتاجية العلمية لذلك النّص، بل وأمام البناء الداخلي له كنصّ؛ فالمفاهيم ليست مفرداتٍ للزينة المعرفية، تُسْتَدعى كإكسسوارات لإخراج النص في صورةٍ جمالية تزُفُّهُ إلى المتلقّي، وهي ـ من دون شك ـ ليست جاهزة دائماً للاستدعاء والاستعارة والإعْمال «من دون تقديم مقدمات وتمهيدِ أصول»، أي من دون أن يتوافر لاستعمالها شرطُ التناسُب مع الموضوع الذي تقع عليه حدّاً أدنى من التناسُب(*) الذي يُجَنِّب مُسْتَعْمِلَها الإسقاطات والتنزيلات المُجافية. وإلى ذلك يُضاف أنها ـ قطعاً ـ ليست أدواتٍ محايدةً بين يديْ الباحث يَصْرفها على الوجه الذي يشاء ويَبْغي، معتقداً أنها صمَّاء بَكْماء طَوْع بنانه، وإنما هي محمَّلة بمضامين مكتسبَة من تجربةِ استعمالٍ طويل في المنبت والمنبع، أي حيث وُلدت ونشأت في مَظَانِّها الأصل. ولكلّ تلك الأسباب ـ وغَيرها كثير ـ يكتسب تحليل النظام المفهومي لنَصٍّ أو أثَرٍ فكريّ أهمية كبيرة لأنه يُطْلِعُنَا على العالم الفكريّ الداخلي للنصّ وصاحبه وطريقة بناء المعرفة فيه والفرضيات التأسيسية الحاكمة له...

تزيد أهمية هذا الاختيار قيمةً حينما تكون المقاربةُ مقاربةً لنصٍّ فكري شديدِ الغنى بالموارد المفهومية، المستقاة من ينابيع فكرية متنوعة، وشديدِ الجِدّة والفرادة في تشغيل تلك الموارد المفهومية في مجال فكريّ تبدو جديدةً عليه إلى حدّ، ويبدو جديداً عليها أيضاً. وتلك حالُ الأهمية التي يستشعرها القارئ في العمل العلمي الكبير لمحمد عابد الجابري: «**نقد العقل العربي**». فالقارئ ذاك يُلفي نفسَه أمام مخزون هائل من المفاهيم

(*) تنشأ المفاهيم وتولَد في بيئات ثقافية ونصوصية لا تكون دائماً مطابقةً للبيئات والنصوص والإشكاليات التي انتقلت إليها. لا بدّ في هذه الحال من أن تُشْتَل هذه المفاهيم المنقولة في تربة القضايا والنصوص التي تُنْقَل إليها وأن يقع الاعتناء والرعاية بشتلاتها حتى تُصِيبَ حَظّاً من التبيُّؤ مع محيطها الجديد.

الجديدة المستَعْمَلة في قراءاتِ الرجل للتراث العربي ـ الإسلامي، والمستعارَة من حقول معرفية مختلفة (الفلسفة، علم النفس، علم الاجتماع، فلسفة العلوم والإيبيستيمولوجيا، الأنثروبولوجيا، علم السياسة...)، ولكن ـ في نفس الوقت ـ المُبَيَّئَة تبييئاً في مجالٍ جديدةٍ الاتصال به والإعمال فيه. وعلى قدر هذا الغنى المفهومي في نصوصه، تنفتح إمكانيات أوسع لقراءة تلك النصوص بقدر أوفر حظاً من الشمول. وهو ما نأمل أن نحاوله في الفقرات التالية قارئين في هذا العمل العلمي من مدخل جهاز المفاهيم المستعمل فيه.

صَرَفَ الجابري شطراً من الزمن، أخذ منه سنوات النصف الأول من عقد السبعينيات، كرَّسه للاهتمام بفلسفة العلوم والإيبيستيمولوجيا المعاصرة(*). ولم تلبث نتائجُ ذلك الاهتمام أن بدأت تعلن عن نفسها منذ منتصف ذلك العقد، وخاصة في الدراسات التي كرَّسها للفلسفة الإسلامية بين العامين ١٩٧٥ و١٩٧٨، والتي استضافت كمّاً كبيراً من المفاهيم المستقاة من مجال الإيبيستيمولوجيا المعاصرة والموظَّفة توظيفاً تأسيسيّاً ـ أو قُل لأول مرة ـ في ميدان دراسات التراث. ومثلما فَعَل لوي ألتوسير، حين استعار بعض المفاهيم التي نَحَتَها غاستون باشلار، وهو يقرأ التاريخ العلمي الخاص لعلم الفيزياء (مفاهيم العائق الإيبيستيمولوجي، القطيعة الإيبيستيمولوجية...)، من أجل أن يُعيد هو (أي ألتوسير) قراءة كارل ماركس(٧٥)، كذلك حاول الجابري استعارة المفاهيم نفسها ـ وغيرها ـ كي يعيد قراءة ابن سينا وابن رشد والعلاقة بين الفلسفة في المغرب والأندلس والفلسفة في المشرق الإسلامي(٧٦). وبمقدار ما أتت هذه القراءة، المتوسّلة مفاهيم التحليل الإيبيستيمولوجي، جديدةً وعصرية وجذّابة وخصبة في ذلك الحين، بمقدار ما أثارت تساؤلات كبيرة ـ لم تَخْلُ، أحياناً، من ضجيج عصابي... وإقليمي! ـ حول شرعية تلك القراءة وبعض نتائجها تحديداً ومنها القولُ إن الفلسفة في غرب الإسلام أحدثت قطيعة مع الفلسفة في شرقه.

(*) كان الهاجس تعليمياً وجامعياً في البداية؛ ورَامَ تعريف طلاب شعبة الفلسفة بهذا المجال المعرفي الخصب ـ والمزدهر في الغرب آنذاك ـ وتشجيع الدراسات الجامعية الفلسفية على الانفتاح على ميدان الدراسات الإيبيستيمولوجية المعاصرة، والاستفادة من مفاهيمه. لكنه سرعان ما تحوَّل إلى هاجس فكري وتأليفي منذ نشر كتابه **مدخل إلى فلسفة العلوم** عام ١٩٧٦. انظر: الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**. ثم بعد أن بدأت تتبيَّن ثمراتُ إهتمامه الإيبيستيمولوجي في دراساته المنشورة عن الفلسفة الإسلامية في: الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**.

(٧٥) في هذا، انظر: Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: Maespro, 1965), et Louis Althusser et Étienne Balibar, *Lire le Capital* (Paris: Maespro, 1968).

(٧٦) انظر: الجابري، المصدر نفسه.

وَعَى الجابري، منذ البدايات، أنه يخوض في تَحدٍّ فكريّ كبير وهو يقذف في ميدان دراسات الفكر قراءةً جديدة محمولة في ركاب ترسانة من المفاهيم غير المألوفة في التداول العربي. كان يدرك سرّ قوته وتفوّقه، أعني تلك العُدّة وذلك العتاد من المفاهيم. لكنَّ أيَّ رصيدٍ من المفاهيم في حوزة مؤلِّف، وإن عَظُم شأنُه (= الرصيد)، لا يصنع منه مفكراً ذَا حظوة عند النخبة والجمهور إن لم يكن هو أهلاً لاستعمال ما بين يديه من عتاد. وفي ذلك تَميَّز الجابري من غيره ممن قاسموهُ العِلْمَ بالمادة المفهومية والاغتراف من الينابيع المعرفية ذاتها. لكن الأهمَّ من ذلك أنه وَعَى الحاجة إلى تحرُّر رجل المعرفة (الباحث، المفكر...) من علاقة التبعية المعرفية لأدوات المعرفة (=المفاهيم) حتى يتحرر عمله العلمي من الاستنساخ؛ فالمفاهيم ليست أدواتٍ محايِدةً وموضوعةً برسم الخدمة، وإنما هي محمَّلَة بدلالات ومضامين اكتسبتها من عملها ومن ميدان عملها الأصل: الذي تكوّنت فيه. والتحدّي الأكبر يكون في القدرة على تطويعها لملاءَمَة الموضوع الجديد التي تُسْتَدْعى إليه، أي على تبْيِئَتِهَا كما يقول الجابري.

في كل مرَّةٍ كانت تُثَار فيها مسألة المنهج، أو يُدْعى فيها هو إلى الإجابة عن أسئلةٍ تتعلق بنوع استعمالاته للمناهج، ومدى اتصال هذا النوع أو ذلك من الاستعمال عنده بتفضيلٍ أو ترجيحٍ أو ما شاكل، كان الجابري يردِّد «عقيدةً» رسختْ لديه، زمناً، مفادُها أَنَّ ما مِن منهجٍ يكتسب أفضليةً وقيمةً مجرَّدةً بمعزل عن السياق (سياق الموضوع) الذي وحده يقرِّر فائدتَه وجدواه وأهميتَه من عدمها؛ إذِ الموضوع ما يحدِّد المنهج ـ أو نوعِ المنهج الذي يناسِبُه ـ لا العكس(*)، وعلى الباحث أن يُعْرِضَ عن أيِّ شكلٍ من التحزُّب الفكريّ لمنهجٍ ما وينصرف إلى نظرة أداتية ووظيفية للمنهج. ولمّا كان المنهج في الأساس «المفاهيم التي يوظفها بها»[٧٧]، فقد يَحْصُل أن يتنوّع استعمال مفاهيم مختلفة من ميادين معرفية ـ ومن تيارات فكرية ـ مختلفة، من لدن الباحث، على نحوٍ يثير الاستفهام حول «الوحدة النظرية» عنده. وهذا ـ بالذات ـ ما لوحظ، كثيراً، على

(*) هذه قضية خلافية من الزاوية النظرية في ما نحسب؛ ذلك أن الموضوع نفسه (= موضوع المعرفة) ليس معطىً جاهزاً يفرض نفسه على الباحث ويفرض ـ بالتالي ـ نوعاً ما مناسباً من التناول المنهجي، وإنما الموضوع مبْنِيٌّ؛ كما تفيدنا الإيبيستيمولوجيا الباشلارية وترجمتها الفلسفية الألتوسيرية. ومعنى ذلك أن الباحث ـ مُنْتِج المعرفة ـ هو مَنْ يبني موضوعَهُ على نحوٍ ما من الأنحاء: من طريق أشكَلَةٍ ما (أو استشكال ما) Problématisation، أو من طريق التشديد على مستوىً (أو لحظة) Instance من ذلك الموضوع... إلخ. وهكذا، ففي طريقة عرض الموضوع نمطٌ من بناء ذلك الموضوع، و ـ بالتالي ـ تأسيسٌ مسبّقٌ لنوع المقاربة، أو المقاربات، المنهجية له. وعليه، فإن العلاقة بين الموضوع والمنهج ليست ميكانيكية، تلقائية، وإنما تَحْصُل بتوسُّط الذات العارفة ومن خلال طريقتها في طرح الموضوع.

(٧٧) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٤.

علاقة الجابري بالمفاهيم المستعمَلة في نصوصه، وعلى الحرية التي مَنَحَها لنفسه في استعمالها على النحو الذي شاءَه. وهي ملاحظة تَحَسَّبَها الرجل وتوقَّع الإفصاح عنها حتى قبل أن يقرأها(*) في نصوص مَن ناقشوه أو ساجلوه، فكان جاهزاً ـ باستمرار ـ للردّ عليها ردّاً استباقيّاً.

كتب الجابري، في مقدمة كتابه **الخطاب العربي المعاصر**(٧٨)، بياناً مقتضباً ـ ولكن وافياً ـ للعلاقة التي يقيمها بالمفاهيم المستعملة في كتاباته، وفيه نقرأ:

«سيلاحظ القارئ أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو «قراءات» مختلفة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانْت أو فرويد أو باشلار أو ألتوسير أو فوكو، بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها. ولا نشك في أن القارئ المتمرِّس بهذه الفلسفات والمنهجيات سيلاحظ، وله الحق في ذلك، أننا **لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود** التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل **كثيراً ما نتعامل معها بحرية واسعة. إننا واعون بهذا تمام الوعي، ونمارس هذه الحرية بكل مسؤولية**. ذلك أننا **لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية**، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع **بالكيفية التي تجعلها منتجة**...، وإذن فسيكون من الخطإ إدراج المحاولة التي نقوم بها هنا في فضاء محاولة أخرى...، فإذا كان لا بد من إعطاء معنى للمفاهيم التي نوظفها هنا، **فيجب استخلاصه من السياق، أي من الفضاء الفكري الذي نستعملها فيه**».

أربع أفكار رئيسَة تؤسّس هذا النص/ الاعتراف وتُلِحُّ على قارئه.

مقتضى الفكرة **الأولى** أن العلاقة المعرفية التي يقيمها الجابري بالمفاهيم المستعارة من ميادين العلوم الإنسانية المعاصرة، والموظفة في كتاباته، ليست علاقة اتِّباعية ينصرف فيها إلى التطبيق الحِرفي للمفاهيم على الموضوعات التي يشتغل عليها، على مثال ما طُبِّقَت به في بيئتها الأصل، وإنما هي **علاقة جدلية: يأخُذ** فيها من المفهوم ويعطيه (حين يستدخله في إشكاليات جديدة). إنها **علاقة تصرُّف وتكييف**. وهو، في

(*) للجابري فضيلة الصراحة مع قارئه. فهو يُعلن سلفاً ما يعتزم فعْلَه، ويفتح حديثاً حول فرضياته المنهجية، ويدعو قارءَهُ إلى استقبال أطروحاته بما هي حصيلة لتلك الفرضيات والمفاهيم. وكثيراً ما أَفْرد مقدمات كتبه لحديثٍ نظريّ في «العُدَّةِ والعَتاد». وهو أمر نادر النظائر عند غيره من الباحثين. ولعلَّه أَمَارةٌ على وعيه وإدراكه للقضية الفكرية التي يخوض فيها.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٤ (التشديد من عندي).

هذه العلاقة، لا يخون المعنى المرجعي للمفاهيم، كما يعتقد، بقدر ما يُغْنيه. وهو يغنيه لأنه ليس معنىً نهائيّاً وإن كان مرجعيّاً(*).

ومقتضى الفكرة **الثانية** أن هذا الخيار (الذي اختارهُ الجابري) خيارٌ مُوعىً به (أي واعٍ) وقَصْديٌّ وليس فعلاً منهجيّاً تلقائيّاً أدركَ الباحثُ ـ في ما بعد ـ الْتباس العلاقةِ فيه بين «طبيعة» المفهوم ومآله في الاستعمال. ومع أن الجابري لا يدعي أنه يعيد بناء معنى المفاهيم، في وعيه، بناء نظريّاً قبل تشغيلها(٧٩)، فإن قدراً من الهندسة والتخطيط النظريَّيْن لكيفية التعامل مع مفاهيم مستعارة من نصوص، ومن حقول معرفية مختلفة، لا بد من أن يكون قد تقرَّرَ في وعي مَنْ يُقْدِم على استعارتها واستعمالها. وهو عين ما قصده الجابري بقوله إن خياره، ذاك، كان واعياً. وهذا أيضاً ما يبرِّر له ممارسة الحرية في بناء العلاقة بتلك المفاهيم؛ إِذِ الحرية لا تكون مسؤولةً إلّا متى كانت مُوعىً بها (= واعية).

ومقتضى الفكرة **الثالثة** أن توظيف المفاهيم، في نصوصه ليس ينتمي إلى خيار تنمية هذه المفاهيم في منظومتها المرجعية، من خلال التجريب الذي يُفْضي إلى الصَّقْل والمراكمة والتخصيب، وإنما يرمي إلى الاستفادة من **قدرتها الإجرائية في التحليل**، وفي ميدانٍ معرفيّ وإشكاليّ مختلف. وبعبارة أخرى، **ليس الهدفُ المرادُ الاشتغالَ على هذه المفاهيم، بل الاشتغالُ بها**. وعليه، ينبّه الجابري قارئه إلى وجوب محاسبة المؤلف على مقدماته المعلنة لا على مقدمات أخرى يفترضها القارئ أو الناقد.

أما الفكرة **الرابعة**، وهي شديدةُ الاتصال بالتي قبلها، فمفادها أن معنى المفهوم المستَعار، والمستعمَل من قِبَل المؤلف (= الجابري)، لا ينبغي أن يُرَدَّ إلى الإطار النظريّ المرجعيّ لذلك المفهوم ـ على نحو ما تكوَّن في بيئته الأصل التأسيسية ـ وإنما ينبغي أن يُفهم ضمن نطاق **السياق** الذي استُعْمِل فيه، أي في إطار الفضاء الإشكاليّ الذي وقع توظيفه فيه.

(*) المعنى المرجعي للمفهوم بمثابة معنىً تأسيسيّ. لكن هذا المعنى سريعاً ما يتطور فتصبح له تاريخية خاصة هي نفسها تاريخ انتقاله من دلالة إلى أخرى. هكذا كان مفهوم العقل منذ الفلسفة الإغريقية حتى اليوم. وهكذا كان مفهوم الإيديولوجيا ومفهوم الحرية... إلخ. فلا مجال، إذن، للزعم أن المعنى المرجعيّ (التأسيسي) لمفهوم ما هو معناه النهائي إلا إذا حسبنا المفاهيم كائنات معرفية ميتافيزيقية.

(٧٩) يقول الجابري: «سيكون من قبيل الادّعاء المحض القول بأننا بدأنا عملنا باختيار مفاهيم معينة وإعطائها هذا المعنى أو ذلك، ثم شرعنا بعد ذلك في العمل»، ذلك أن «المفهوم يفرض نفسه حين الممارسة لا قبلها». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥.

قد لا نتفق مع الأستاذ الجابري في رؤيته للمفاهيم بما هي مجرَّد أدوات قابلة للاستعمال. وقد نرى فيها شكلاً من التعبير عن تصوُّرٍ وسائلي أو أدواتي (Instrumentale) للمفاهيم يَفْتَرِضُ إمكانَ إبطالِ أو ـ على الأقل ـ تحييدِ حمولتها الدلالية المستقاة من **التاريخ الاستعمالي** والإجرائي لها (وليس فقط المستقاة من إطارها المرجعي التأسيسي)، وإعادة تصنيع فضاء دلالي جديد أو مستجد من داخل مجال استعمالها الجديد. وقد نجد في بعض ما قالَهُ عن «حيادية» المفاهيم أو سلطانها الدّلالي تناقضاً وتَجَافياً صارخيْن[80]، لكن الذي لا يساورنا فيه شكّ أن الرجل لم يُبْد تردّداً في خوض غمار مغامرة معرفية محدودة في ميدان اشتغاله، هي استدخال ترسانة مفاهيمية قوية، في ذلك الميدان، وتَعَهُّدُ إعمالِ أدواتها بالحرص النظري العالي على النحو الذي يجنب البحث السقوطَ في لعبة التجريب الشكلي للمفاهيم والمناهج. وفي ظني أن الجابري أصاب حظاً وافراً من النجاح في هذه المغامرة المعرفية والمنهجية: فهو لم يخرج منها بأقل الخسائر فقط، وإنما خرج منها بمكاسب جزيلة.

سنحاول ـ في ما يلي ـ أن نطالع بعضاً قليلاً من موادّ النظام المفهوميّ الغنيّ الذي شغّله الجابري في مشروعه العلمي لنقد العقل العربي. سنأخذ منه عيّنَةً تمثيلية ـ ولكن أساسية ـ لتلك المفاهيم المفتاحية في مشروعه... ولمشروعه.

١ ـ مفهوم النظام المعرفي

استعار الجابري مفهوم **النظام المعرفي** (Epistémé) من ميشيل فوكو، الذي استعمله على نحوٍ خصب وغنيّ في تحليل الثقافة الغربية في العصر الكلاسيكي لهذه الثقافة في القرنين السادس عشر والسابع عشر والإيبيستيمي الناظم لها، والقطيعة الإيبيستيمولوجية التي حصلت في القرن التاسع عشر وانتجت نظاماً معرفيّاً جديداً هو **الحداثة**[81]. وقد التمس الجابري تعريفاً لهذا المفهوم على النحو التالي[82]: «**النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية**». ثم يختصره قائلاً: «النظام المعرفي في ثقافةٍ ما هو بنيتها اللاشعورية».

---

(٨٠) كالتناقض بين قوله إن المفاهيم ليست أكثر من «أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤.

وبين قوله: «إن المفهوم هو الذي يفرض نفسه على الباحث وليس الباحث هو الذي يفرض المفهوم على موضوعه». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥.

(٨١) Michel Foucault, *Les Mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966).

(٨٢) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣٧ (التشديد في المصدر).

لا يطابق هذا التعريف ما عناه به ميشيل فوكو تمام المطابقة وخاصة أثناء توظيف الجابري له في تحليل الثقافة والعقل العربيَّين[٨٣]. لكن الاختلاف في الاستعمال يردّ ـ كما أسلفنا في الفقرات السابقة ـ إلى رغبة الجابري في التعامل مع المفاهيم المستعارة باستقلالية معرفية تسمح بحُسْن الاستفادة منها، وهذا موضوع آخر. ما يُهمّنا، على وجهٍ خاص، هو مماهاتُهُ بين النظام المعرفي وبين البنية اللاشعورية (للثقافة)، أي ما يمكن اعتبارهُ بمثابة **اللاشعور المعرفي** في تلك الثقافة.

يستعير الجابري مفهوم **اللاشعور المعرفي** (L'inconscient Cognitif) من جان بياجي، ويُعْلن رغبته في نقله من حيّز التحليل السيكولوجي الفردي إلى حيّز التحليل النفسي الجماعي والتحليل الإيبيستيمولوجي[٨٤]، فيعرّفه[٨٥] ـ بوصفه لا شعوراً معرفياً عربيّاً ـ بما هو «جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدّد نظرة الإنسان العربي ـ أي الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية ـ إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ...». إن تلك المفاهيم والتصورات تشتغل في الوعي وتؤسِّس النظر إلى الأشياء من دون أن تكون في نطاق المُوعى به، أو من دون أن يحصل إدراكُها بما هي محدِّدات للتفكير. إنها عُدّة التفكير التي لا يَحْصُل تفكيرٌ من دونها، ولكن لا بمعنى أنها بمثابة المفاهيم القبْلية التي لا يقوم تفكيرٌ من دونها مثل مفهومي الزمان والمكان عند إيمانويل كَانْت[٨٦]، لأنها مفاهيم مكتسبة وليست قبْلية كالمفاهيم الكَانْتية)، وإنما بمعنى أنها تصورات ترسخت في الثقافة العربية وتحوّلت ـ مع الزمن ـ إلى آليات للتفكير والمعرفة.إن قيمة استعمال مفهوم اللاشعور المعرفي تكمن في أنه يتيح لنا فهم الديناميات العميقة التي اشتغلت في نطاق الثقافة العربية وردّ المعرفة إليها[٨٧].

---

(٨٣) يَرِدُ مفهوم النظام المعرفي في نصوص الجابري بمعنيَيْن: في الأول يتماهى معنى النظام (Epistémé) مع معنى العقل: هذا الأخير الذي يصفه بأنه «**النظام المعرفي القائم الذي يؤسّس المعرفة**». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧ (التشديد في المصدر).

أماّ في الثاني، فيتحول الإيبيستيمي إلى مبدإ لتصنيف أنماط المعرفة في الثقافة العربية (البيان، العرفان، البرهان) كما سنرى ذلك في الفقرات التالية. وفي الحالين، يختلف معنى الإيبيستيمي عند الجابري عن معناه عند فوكو أو عند أركون الأقرب إلى المفهوم الفوكوي.

(٨٤) «لِنَسْتَعِر إذن هذا المفهوم من بياجي ولننقله من ميدان السيكولوجيا، الذي تحرَّك فيه بياجي، إلى ميدان إيبيستيمولوجيا الثقافة الذي نتحرك فيه». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٨٦) حول هذا، انظر: Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris: Gallimard, 1980), La première partie: «Esthétique Transcendantale», pp. 87-117.

(٨٧) «إن مفهوم اللاشعور المعرفي إجرائيّ خصب لأنه يساعدنا في إرجاع عملية المعرفة إلى جهاز من المفاهيم والآليات غير المشعور بها فعلاً...» انظر: الجابري، المصدر نفسه، ص ٤١.

وليست تلك الديناميات سوى الإبيستيمات الأساس في تلك الثقافة: وهي تشتغل فيها على نحو غير موعىً أو مشعور به. وبهذا المعنى تكون مماهاةُ الجابري بين النظام المعرفي واللاشعور المعرفي منصرفة إلى القول إن نظام المعرفة محكومٌ بآليات لاشعورية.

وظَّف الجابري مفهوم النظام المعرفي في تحليله تاريخَ الثقافة العربية في كتابه **نقد العقل العربي**، وخاصة في جزئه الثاني **بنية العقل العربي**، توظيفاً توزَّع بين الحفاظ على بعض عناصر تعريف هذا المفهوم في أصوله المرجعية (= ميشيل فوكو)، وبين المَزِيد عليها بعناصر جديدة فرضها تصوُّر الجابري ـ أو هندستُه النظرية ـ لقراءة التراث وعَقْلِ هذا التراث. كنّا قد عرضنا بالتفصيل لهذا النظام المفهومي الذي استعمله الجابري في دراسةٍ لنا يعود تاريخها إلى ثمانيةٍ وعشرين عاماً من اليوم(*)، وأعدنا عرض هذا النظام موجزاً في نصٍّ منشورٍ في كتابٍ تكريمي عن د. الجابري(88). ولتجنُّب التكرار، سنقتبس نُقُولاً ممّا سَبَق وكتبناه عرضاً لتلك المفاهيم المفتاحية في مشروع نقد العقل العربي.

تعريفاً لمفهوم **النظام المعرفي** وما يُجَاورهُ ويرتبط به من مفاهيم مركزية في كتاب **بنية العقل العربي**، كتبنا (في دراسة العام ١٩٨٦) ما يلي:

«يشتغل الكتاب بجملة من المفاهيم الإجرائية: الفعل المعرفي، الحقل المعرفي، النظام المعرفي، الأزواج الإيبيستيمولوجية. وهكذا ينظر الأستاذ الجابري إلى الثقافة العربية الإسلامية مميزاً فيها بين ثلاثة حقول، أو قطاعات معرفية، هي: الحقل المعرفي البياني، والحقل المعرفي العرفاني، والحقل المعرفي البرهاني، وكل حقل من هذه الحقول يتميز بالفعل المعرفي الذي يؤسّسه. وهكذا فالبيان يفيد الظهور والإظهار والفهم والإفهام، والعرفان يفيد الكشف والعيان، والبرهان يعني الاستدلال المنطقي. وكل حقل هو أيضاً كناية عن جملةٍ من المعارف تتمفصل على نظرية محددة هي، في حالة البيان،

(*) قدّمتها ـ في الأصل ـ كورقة (تحت عنوان: «نقد العقل العربي: أو البحث عن مرجع جديد» لندوةٍ فكرية مصغّرة نظّمها اتحاد كتاب المغرب ـ فرع الرباط لمناقشة كتاب بنية **العقل العربي** بحضور مؤلّفه (= الجابري) في العام ١٩٨٦، وأعدتُ نشرها في: عبد الإله بلقزيز، **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر**، فكر عربي معاصر (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٢).

(88) مجموعة مؤلفين، **التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**، إعداد كمال عبد اللطيف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤). وجاء النص الذي ساهمتُ به في الكتاب تحت عنوان: «محمد عابد الجابري: صاحب المشروع، صاحب المقالة».

وضع قوانين لتفسير الخطاب القرآني، ويدخل تحت هذا الحقل اللغة والنحو والبلاغة والكلام وأصول الفقه... أي كل ما يتحرك في دائرة العلوم العربية الإسلامية المرتبطة بالنص: نعني علوم اللغة وعلوم الدين. وهي في حالة العرفان استغلال الإسلام وتوظيفه اللغة للترويج لعقائد قبل ـ إسلامية... وتدخل تحت هذا الحقل خلائط من الاعتقادات الغنوصية والدينية والأسطورية... كما أنها، في حالة البرهان، تعني تبيئة الفلسفة اليونانية لتطرح في حقل التداول الفكري الإسلامي، ومناصرة البيان ضد العرفان، ويدخل تحته مجموع المعارف المنقولة من، والمترجمة عن، مصدرها اليوناني والمكيفة ـ بهذا القدر أو ذاك ـ مع واقع الشريعة وأحكامها.

إن كل حقل من هذه الحقول الثلاثية يشتغل كنظامٍ معرفيّ مستقل ومكتف بذاته، ولكن أيضاً متبادل التأثير مع الأنظمة المعرفية الأخرى. أي أنه يعمل محكوماً بجملةٍ من الضوابط والمحددات... تفرض نفسها على المُنتج للمعرفة داخل هذا الحقل، وبشكل لا شعوري، أي يحملها ـ المنتج ـ ويعيد إنتاجها من دون أن يملك وعياً بها. هذه الضوابط والمبادئ والمفاهيم ركّزها الجابري في مجموعة من الأزواج الإيبيستيمولوجية تشكل كل واحدة منها بنية مستقلة وقائمة بذاتها. وهكذا يتكون نظام الحقل المعرفي البيانيّ من الأزواج الإيبيستيمولوجية الرئيسَة التالية: اللفظ/ المعنى، الأصل/ الفرع، الجوهر/ العَرَض. إن الزوجين الأوَّلين يَحْكُمان قواعد التفكير والعمليات الذهنية، بينما يبني الزوج الثالث الرؤية في الحقل المعرفي البياني. ويتكون نظام الحقل العرفاني من الزوجين: الظاهر/ الباطن، الولاية/ النبوة. الأول ـ يناظر الزوج الإيبيستيمولوجي البياني اللفظ/ المعنى ـ موضوع عمله هو توظيف اللغة، والثاني: يستثمر ذلك في خدمة السياسة ويوازن الزوجين الأصل/ الفرع، الجوهر/ العرض في الحقل البياني. أما نظام الحقل المعرفي البرهاني، فيتكون من الزوجين: الألفاظ/ المعقولات، الواجب/ الممكن. الأول ـ ويتعلق بالمنهج ـ يناظر الزوج البياني اللفظ/ المعنى، أما الثاني ـ الذي يتصل بالرؤية ـ فيوازن الزوجين البيانيَّين الأصل/ الفرع، الجوهر/ العَرَض»(٨٩).

هذا ما كتبناهُ تعريفاً لمفهوم **النظام المعرفي** عند الجابري، ولكيفية توظيفه إيّاه في تحليل المعرفة العربية الإسلامية تكويناً وبنيةً. أما حول تطوُّر النظم المعرفية الثلاثة (في الثقافة العربية الإسلامية) والمتفصلات التي قامت بينها كنظم ـ كما رصدها الجابري ـ فقدمناهُ (في الدراسةِ نفسِها) في الفقرتَيْن التاليتين:

---

(٨٩) بلقزيز، المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٣.

«عاشت هذه النُّظُم الثلاثة طوريْن من التطور: طور التكوين، وهو الذي قام الجابري بتحليل هذه النظم فيه كلّا على حدة، معتبراً ما قد يحصل بينها من تداخل على أنه سمة من السمات الملازمة للتكوين، وهو ما أسماهُ بِ «التداخل التكويني» الذي عاشت فيه هذه النظم ذروة تفاعلاتها. وطور الأزمة، التي انطلقت مع مطلع القرن الخامس الهجري واستعصت ـ في حالة البيان ـ على محاولات القاضي عبد الجبار وأبي المعالي الجويني تصحيح وإصلاح الوضع الفكري، في حين كانت تنشأ وتنمو وتتوسع ظاهرة التداخل والمصالحة بين البيان والعرفان، وبين العرفان والبرهان: الظاهرة التي ستأخذ مداها الأقصى مع عملية «التفكيك» التي قام بها الغزالي لتلك النظم؛ ذلك التفكيك الذي أطاح استقلال كل واحد منها، وفتح الباب أمام مزيد مما أسماه الجابري «التداخل التلفيقي» بين هذه النظم.

لم تعرف الثقافة العربية الإسلامية في المشرق ـ في نظر الجابري ـ حلاّ لهذه الأزمة التي وضعها فيها الإمام الغزالي... بينما كانت ترتسم ملامح مخرج نقدي لها في الضفة الأخرى من العالم العربي الإسلامي: أي في المغرب والأندلس، مع ابن حزم، وابن باجة، وابن رشد، والشاطبي، وابن خلدون، وغيرهم، الذين تأسّست أعمالهم وتآليفهم على قاعدة نظام مختلف من المفاهيم يعتمد «الاستنتاج والاستقراء بدل قياس الغائب على الشاهد» و«المقاصد بدل دلالات الألفاظ، والقول بالسببية واطّراد الحوادث بدل القول بالتجربة والعادة...». وهو اتجاهٌ لم «يكتب» له أن يحفر مجرىً عميقاً في مسار الثقافة العربية الإسلامية بفعل الانقلاب الذي حصل على صعيد ميزان القوى المعرفي لصالح أوروبا. مما أجبر هذه الثقافة على أن تظل محكومة بنفس السلطات المرجعية المتحدرة إليها مما أسماهُ الجابري بـ «البنية المحصلة»، أي تلك البنية التي انتهت إليها الثقافة العربية الإسلامية بفعل ذلك «التداخل التلفيقي» الذي حلّله الأستاذ الجابري[٩٠].

اخترنا العودة إلى هذه الفقرات من نصّ مكتوب قبل ثمانية وعشرين عاماً لأننا وجدناها تختصر التعريف بنظام المفاهيم المستعمَلِ في عمل الجابري العلمي، من دون أن يُخِلّ الاختصار بمبدإ العرض الوافي لذلك العمل. وهكذا سيلاحظ معنا القارئ إلى أيِّ حدٍّ كان مفهوم **النظام المعرفي** ـ والمفاهيم المتعددة المرتبطة به أو التي أنتجها هذا المفهوم حين تشغيله ـ مفهوماً خصباً واستراتيجيّاً من الزاوية

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

الإيبيستيمولوجية والإجرائية. فلقد سَمَح للجابري بافتتاح آفاق جديدة في قراءة الموروث الثقافي، وبالذهاب بعيداً في نقد السلط المرجعية التي ترهَن إنتاج المعرفة العربية الإسلامية، وتَحُدُّ من تطوّرها، بل وتشكل فيها ما يشبه **العوائق الإيبيستيمولوجية (سلطة اللفظ، سلطة الأصل، سلطة التجويز)**[٩١]. إن هذه الوظيفة التي أدَّاها مفهوم النظام المعرفي في تحليل **العقل النظري** العربي، في عمل الجابري، هي عينها الوظيفة التي أدَّتْها مفاهيم أخرى نظيرٌ في القيمة العلمية في تحليل **العقل العملي** العربي، ومنها: **اللاشعور السياسي، المخيال الاجتماعي، المجال السياسي، القرابة**... إلخ.

٢ ـ مفاهيم علم الاجتماع السياسي

حين انتقل الجابري في مشروعه الفكري من نقد العقل العربي، في جانبه النظري، إلى نقد العقل العربي في جانبه العملي، عملاً بقسمةٍ كَانْتِيَّة للعقل[٩٢] ـ وكان ذلك بمناسبة كتابة الجزأين الثالث والرابع[٩٣] من مشروع «نقد العقل العربي» ـ انتقل من تحليل الخطاب إلى تحليل التجلي الواقعي والمادي لذلك الخطاب في مجالَي السياسة والأخلاق. ومن الطبيعي أن يستدعيَ هذا الانتقال أو التحوُّل، على صعيد الموضوع، انتقالاً على صعيد أدوات العمل، ومنظومات المفاهيم المستعملة، وطرائق التحليل والمقاربة. وهكذا مقابل التحليل الإيبيستيمولوجي وتوسُّل مفاهيم المعرفة، في الجزأين الأوَّلين من المشروع، سيبدأ الجابري في توظيف مفاهيم من خارج الحقل الإيبيستيمولوجي: من علم الاجتماع والأنثروبولوجيا السياسية وعلم النفس الاجتماعي... تتناسب ونوع الموضوع الجديد (العقل العملي) الذي يتناوله الجزآن الأخيران من المشروع. سنشير، سريعاً، إلى بعض أهم تلك المفاهيم الموظَّفة في هذا الشقّ العملي (السياسي خاصة)[*] من نقد العقل العربي.

---

(٩١) انظر التفاصيل في: الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٥٦٠.

(٩٢) قسمة إيمانويل كَانْت للعقل إلى عقل محض، أو مجرَّد أو خالص Pure، وإلى عقل عملي، هي ـ بمعنى ما ـ امتداد لقسمة أرسطو للفلسفة إلى فلسفة نظرية وأخرى عملية.

(٩٣) وهما على التوالي: الجابري، **العقل السياسي العربي**، و**العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١).

(*) بالنسبة إلى العقل الأخلاقي ومفاهيمه يمكن الرجوع إلى: عبد الإله بلقزيز، **محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي**، أوراق عربية؛ ٤١؛ سير وأعلام؛ ١٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣).

يستعير الجابري مفهوم **اللاشعور السياسي** من الباحث الفرنسي ريجيس دوبري[٩٤] من دون أن يلتزم مضمونَه المحصَّل في استعمال دوبري له؛ ففيما يعني هذا المفهوم عند صاحبه بنية من العلاقات المنحدرة من أزمنة قديمة، فاعلة في صوغ أفعال الناس وتوجيهها، ومستقلة عن التأثير المباشر للبُنى الفوقية المتغيرة والمتطورة بتطور علاقات الإنتاج (مثل العلاقات القبلية والطائفية)، بل ومكيِّفَة للعلاقات السياسية الحديثة ومخترقة لها... إلخ، فإن الجابري يستخدمه في نطاق إشكالية مختلفة لكي يقرأ بواسطته واقعاً عكسيّاً للواقع الأوروبي الذي قرأهُ به ريجي دوبري. والواقع العكسي هذا هو: «السياسيّ» الثاوي في البُنى التقليدية، وليس العلاقات التقليدية الثاوية في «السياسي». يوضح الجابري طريقة استفادته من المفهوم قائلاً[٩٥]:

«عندما نستعير مفهوم «اللاشعور السياسي» من دوبري لا نأخذه بكل حمولته ولا بنفس مضمونه، بل نتصرف فيه بالقدر الذي يفرضه موضوعنا الذي يختلف اختلافاً غير قليل عن موضوعه: ذلك لأن دوبري كان يكتب وهو يفكر في المجتمع الأوروبي المصنّع، الذي أصبحت فيه العلاقات الاجتماعية، التي من نوع العلاقات العشائرية والطائفية، تحتل مكاناً يقع، فعلاً، خلف الموقع الذي تحتله العلاقات الاقتصادية المتطورة، علاقات الإنتاج. أما في مجتمعنا العربي، قديماً وحديثاً، فالأمر يكاد يكون بالعكس من ذلك تماماً؛ فالعلاقات الاجتماعية ذات الطابع العشائري والطائفي لا تزال تحتل موقعاً أساسيّاً وصريحاً في حياتنا السياسية...». يُفْضي اختلاف الواقعيْن بالجابري إلى تصنيع وظيفة جديدة لمفهوم اللاشعور السياسي هي **التفكير في ماهو سياسي في العلاقات العصبوية والدينية القائمة في المجتمع العربي**[٩٦]. وليس معنى ذلك أنه لم يفكّر، مثل ريجيس دوبري، في دور اللاشعور الديني والقبلي في توجيه السلوك السياسي (وهو عينُ ما فعله في كتابه **العقل السياسي العربي**)، وإنما القصدُ أنه حاول أن يبحث في الفعلين الديني والقبلي عن معنى السياسة الثاوي فيهما[٩٧].

---

(٩٤) انظر: Régis Debray, *Critique de la raison politique*, Bibliothèque des Idées (Paris: Gallimard, 1981).

(٩٥) الجابري، العقل السياسي العربي، ص ١٣.

(٩٦) يقول الجابري: «... إذا كانت وظيفة مفهوم «اللاشعور السياسي» عند دوبري هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسيّ في المجتمعات الأوروبية المعاصرة، فإن وظيفته بالنسبة لنا ستكون، بالعكس من ذلك، إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر». انظر: المصدر نفسه، ص ١٣ (التشديد في المصدر).

(٩٧) فاللاشعور السياسيّ المؤسّس للعقل السياسي العربي يجب أن لا ينظر إليه فقط على أنه «الدينيّ» و«العشائريّ» اللذان يوجّهان من خلف الفعل السياسيّ، بل لا بدّ من النظر إليه أيضاً على أنه السياسي الذي =

وعلى المنوال نفسه، يستعير الجابري مفهوم **المخيال الاجتماعي** (Imaginaire Social)، من علم الاجتماع المعاصر، موظّفاً إمكانيته المعرفية كمفهوم في مجال فهم الآليات الحاكمة للفعل الاجتماعي، والدور الرئيس الذي تنهض به، في إنتاج ذلك الفعل، الصُّوَرُ والتمثُّلاتُ المختلفة التي تكوّنُها جماعةٌ اجتماعية ما عن نفسها، وعن الآخرين، وتُحَدِّدُ بها نظام القيم والمعايير عندها. ويُعرِّف الجابري معنى المخيال الاجتماعي عنده، أي على نحو ما وظَّفه في دراسته لتاريخ «السياسيِّ» في الإسلام، بقوله[98]: «**إن مخيالنا الاجتماعي العربي** هو الصّرح الخيالي المليء برأسمالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وامرئ القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الدين والأولياء الصالحين وأبي زيد الهلالي وجمال عبد الناصر...، وإلى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخاييل متفرعة عنه كالمخيال الشيعي الذي يشكل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخيال السني الذي يسكنه «السلف الصالح» خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي... إلخ». وبهذا المعنى، فإن المخيال الاجتماعي ـ بما هو منظومة تمثُّلات جمْعية ـ يمثّل مورداً رئيساً للعقل العملي العربي (السياسي والأخلاقي)، أو قُل إن هذا العقل لا يجد مرجعيته في النظام المعرفي، خلافاً للعقل النظري، لأنه ليس عقلاً منتجاً للمعرفة، بل هو منتج للممارسة وإن كان عقلاً. ولأنه يمارس السياسة مثلاً، فهو يستطيع توظيف أي نظام معرفي (البيان، العرفان، البرهان) يخدم أهدافه.

يرتبط المفهومان السابقان («اللاشعور السياسي» و«المخيال الاجتماعي») بالجانب النفسي/ الاجتماعي (الاجتماعي أو الذاتي/ الجماعي) في الظاهرة السياسية بحسب الجابري. أما التفكير في الكيفية التي بها تقع ممارسة السلطة السياسية في تاريخ الإسلام، فاقتضاه استعمال مفهوم آخر في علم الاجتماع السياسي المعاصر هو

= **يوجه من خلف التمذهب الديني والنعصب القبلي**». انظر: المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤ (التشديد في المصدر).

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦ (التشديد في المصدر). في تعريف آخر للمخيال الاجتماعي نقرأ للجابري: «... **إن المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للإيديولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيتها اللاشعورية**». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦ (التشديد في المصدر).

مفهوم **المجال السياسي**. وهو - في ما أعلن - المفهوم الذي استعاره من عالم الاجتماع الفرنسي برتران بادي[(٩٩)].

يعرض الجابري، في مدخل كتاب **العقل السياسي العربي**[(١٠٠)]، معنى مفهوم **المجال السياسي**، كما استخدمه برتران بادي، مبيناً أن المجال هذا عَنَى به بادي تكوُّن مساحةٍ جديدة لممارسة السياسة غير المساحتَيْن التقليديتَيْن اللتين احتلهما، في أوروبا، كلٌّ من الأمير والكنيسة. والمساحة الجديدة هذه احتلَّها عنصرٌ ثالث جديد هو **الشعب**، بما هو مصدر السلطة. وهذا المتغير الجديد في صراعات الأمير والكنيسة هو ما قامت عليه فلسفة العقد الاجتماعي، القائلة إن سلطة الكنيسة من الله وسلطة الأمير من الشعب، على أن يكون صاحب السلطة (= الشعب) محتفظاً بحقه في عزل الأمير إن لم يخدم المصلحة العامة. ولقد كان هذا التحول أصلَ قيام الدولة الحديثة. ولما كان بادي يحاول التفكير في الأسباب التي سمحت لأوروبا بالانتقال من دولة الأمير/ الكنيسة إلى الدولة الحديثة، فيما لم تسمح بمثله في عالم الإسلام، فقد علَّل ذلك بغياب كنيسة في تاريخ الإسلام. لكن الجابري الذي عرض أطروحة بادي بأمانة، أبدى اعتراضه على التعليل، مشيراً - بحقّ - إلى أنه إذا كان وجود كنيسة في أوروبا يبرّر ذلك الانتقال، فإن ذلك ليس قانوناً - أو بلغته قياساً - يُبْنى عليه، مستشهداً في ذلك بنجاح اليابان في الانتقال إلى نموذج الدولة الحديثة من دون أن يخضع انتقالها للتنميط عينه. لكن الجابري سرعان ما حاد عن جادَّة النقد اليَقِظ ليدخل في إسقاطات تاريخية من قبيل القول إن تجربة معاوية في الحكم وفّرت مثل ذلك المجال السياسي، تاركاً القولَ مفتوحاً على خلطٍ بين تكوُّن مجال تقليدي (= إسلامي) ومجال سياسي حديث.

وليس يعنينا، في ما نحن فيه، موقف الجابري من استخدام برتران بادي للمفهوم، ونقده له، ومحاولاته تعليل أسباب عدم قيام الدولة الحديثة في العالم العربي الإسلامي الحديث، بردّ تلك الأسباب إلى العوامل الخارجية في المقام الأول (=الاستعمار والإمبريالية)، وحسبانها العوامل الأساس الحاكمة حتى لفعل العوامل الداخلية نفسها[(١٠١)]، إنما يُهمّنا من الأمر كلّه أن الجابري **استعار لفظة** المجال السياسي من بادي

(٩٩) حول هذا، انظر: Bertrand Badie, *Les Deux états: Pouvoir et société en terre de l'islam* (Paris: Fayard, 1986).

(١٠٠) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ١٧ - ٢٠.

(١٠١) «إن هذا لا يعني، أبداً، أننا نلغي العوائق الداخلية، أو أننا نقلّل من شأنها، كلّا، غير أن استمرار هذه =

ولم يستعر مفهومه؛ وآيُ ذلك أنّ معناهُ اختلف تماماً، في ما كتبه الجابري[١٠٢]، عن معناهُ الأصل عند برتران بادي. ولقد كان يجدر به أن يقول صراحةً إن المجال السياسي الذي يعنيه (=المجال التقليدي) غير المجال السياسي الذي يعنيه برتران بادي (= المجال السياسي الحديث)، وهو ما لا يمكن لأحدٍ أن يجادله في مشروعية استعماله إلّا إذا أمكنه المجادلة في مشروعية استخدام مفاهيم أخرى ـ سابقة للحداثة السياسية ـ مثل الحرب، والدولة، والتجارة، والثورة، والطبقات... إلخ؛ فهذه جميعُها ـ وغيرها كثير ـ استُخدِمت، قبل قيام الدولة الحديثة وبعد قيامها، للتعبير عن ظواهر اجتماعية في الماضي، ثم ما لبثت أن اكتسبت دلالات جديدة في الاستخدامات الحديثة والمعاصرة تناسباً مع الظواهر الاجتماعية الجديدة.

*

بهذه العُدّة المفهومية ـ المتَصَرَّف في دلالاتها الأصل[*] ـ قارب محمد عابد الجابري العقل العربي: النظري والعملي. لم يكن استخدام هذه المفاهيم في التحليل على الدرجةِ عينِها من الفاعلية الإجرائية والقيمة العلمية، وإنما تفاوتت في مستوى **المطواعية** بين يدي الباحث؛ فاستقام أمر استخدام بعضِها وإعماله في التحليل، وتَعَصّى تطويعُ بعضِها الثاني للإجرائية التحليلية عنده. لكن الجابري ـ وأيّاً يكن موقف الباحث منه ومن استعاراته المفهومية واستخدامه المستعارَ من المفاهيم ـ نجح نجاحاً ملحوظاً في أن ينفث، منهجياً، بعض الروح في الدرس العلمي للتراث من طريق إدخال تلك المنظومة من المفاهيم، بالذات، في التحليل. وحتى حينما كان يدافع عن حريته في إعادة بناء دلالاتها، باسم **التبيئة**، لم يذهب يوماً ـ كما فعل آخرون[**] ـ إلى ادّعاء عدم حاجتنا إلى مفاهيم «برانية»، من خارج ثقافتنا، ولا انساق وراء زعم إمكان ابتعاث مفاهيم «أصيلة» في ثقافتنا، أو اشتقاق أخرى من روحيتها، وإنما ظل متمسكاً بفكرة **كونية المعرفة وخصوصية التطبيق**، ولم يتوقف عن الانتهال من المنظومات المفهومية المعاصرة في الدراسات الغربية، ومحاولات تجريبها في الدرس التراثي. وهو إذا كان نجح في ذلك التجريب في كتابه **نقد العقل العربي**، فإنه لم ينجح، بالقدر نفسه، في كتب

= العوائق وتوالدها يرجع، في جزء منه على الأقل، إلى العامل الخارجي، إلى التوسع الاستعماري والهيمنة الغربية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٠٢) انظر مثلاً: المصدر نفسه، الفصل السابع «دولة الملك السياسي»، ص ٢٣١ ـ ٢٦١.

(*) سنتناول ذلك في الجزء الأخير من هذا الفصل.

(**) مثل حسن حنفي وطه جابر العلواني وطه عبد الرحمن...

أخرى بَدَت قَفْراء من المفاهيم، فيما صَرَفَ النظر عنها ـ تماماً، في قرآنياته(*) التي كتبها في أواخر حياته.

خامساً: تراثُ محمد عابد الجابري في ضوءٍ نقدي

يقع كتاب **نقد العقل العربي**، بأجزائه الأربعة، موقع القلب والأساس من تراث محمد عابد الجابري كلِّه؛ فهو الكتاب الذي تجلّى فيه جَهدُه واجتهادُه، على نحوٍ لا سابق له في ما كتبه قبل جزئه الأول، ولا نظير له في ما أَلَّفه بعد الجزء الرابع منه؛ وهو العمل الذي يُحْسَب له في مجال الدراسة العلمية المتكاملة، حتى أن في الوسع اختصار اسم صاحبه فيه. وليس معنى ذلك أن كتباً أخرى مثل: **العصبية والدولة**(١٠٣)، **ونحن والتراث**(١٠٤)، **والمثقفون في الحضارة العربية**(١٠٥)، **وابن رشد ـ سيرة وفكر**(١٠٦)... غير ذات قيمة علمية، أو أنها من إفاضات الكلام ونوافله، إنما القصدُ القول إنها لا ترقى إلى الكتب الجواهر التي تفتح للدرس العلمي أفقاً؛ فهي ـ شأنها شأن **مدخل إلى القرآن الكريم**(١٠٧)، **وفهم القرآن الحكيم**(١٠٨) ـ في جملة ما يمكن حسبانُهُ كتباً عادية سَبَقَ القولُ في موضوعاتها عند باحثين، فلا تُقَاس في المكانة والشأو بدرّة الدُرر عنده: **نقد العقل العربي**.

وإذا كان العمل العلميّ لمحمد عابد الجابري استُقْبِل، عموماً، بالاهتمام والحفاوة في البيئات الثقافية العربية المختلفة، ولدى الدارسين في ميدان الإسلاميات وتاريخ

(*) قَصَدْنا عدم تناول كتبه عن القرآن مدخل إلى القرآن الكريم، وفهم القرآن الحكيم، لأنه دون **نقد العقل العربي** قيمة من الوجهة العلمية والمنهجية، ولم يُضف شيئاً جديداً إلى التفسير التقليدي، ثم لأننا نرجئ الحديث فيه إلى مناسبة أخرى نكرّس فيها كتاباً خاصاً بالدراسات القرآنية في الفكر العربي الحديث. انظر: محمد عابد الجابري: **مدخل إلى القرآن الكريم (الجزء الأول): في التعريف بالقرآن**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، و**فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول**، ٣ أقسام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨ ـ ٢٠٠٩).

(١٠٣) محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط ٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١).

(١٠٤) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**.

(١٠٥) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨).

(١٠٦) محمد عابد الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣).

(١٠٧) الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم (الجزء الأول): في التعريف بالقرآن**.

(١٠٨) **فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول**.

الفكر العربي خاصةً؛ ولـمَّا كنّا اعتنينا بدراسته ـ كلّاً وأبعاضاً ـ في مناسبات مختلفة، وسلّطنا الضوء على وجوه الجِدّة والاجتهاد فيه، فإن تسليط بعض النقد العلمي عليه واجبٌ فكري يضارع واجبَ إنصافه في الأهمية والقيمة. ولا يؤاخذنّنا أحدٌ على وضع متن الجابري موضع فحصٍ نقدي، فيحسبنّ ذلك محاولةً منّا للنّيل من عمل الرجل، أو عقوقاً لا يستحقه مَن فَتَحَ أمامنا درسَ التراث وتاريخ الفكر؛ ذلك أننا لا نفعل سوى ما صرف، هو نفسُه، شطراً من حياته والزمنِ يناضل عنه ويدعو إليه: امتشاق سلاح النقد، وعرْض الإنتاج الفكري على المساءلة المعرفية التي تضع اليقينيات موضع مراجعة. وإلى ذلك فإن أحداً لا يملك أن يُدرجنا، قسراً، في خانة مَن ابتغوا هدم «صَنَم» الجابري؛ فسيرةُ كاتب هذه السطور، وعلاقتُه التي ما انقطعت بالراحل، واعتناؤُه الدائب بما كتبه الفقيد، تشهد له ضدّ أي اتهامٍ قد يتسقط جملةً أو أخرى من نقده عَمَلَه. والأهمّ من هذا وذاك أننا نَحْسَب النقدَ العملةَ الذهبية في سوق الفكر، والميزان الذي به يكون عيارُ قيمتها. والنقد غيرُ الهدم كما قد يُظن؛ إنه الفاعلية الفكرية الدافعة التي بها تنمو المعارف والأفكار وتتجدّد، وبها يتحقق قانون التراكم المعرفي، بوصفه (أي التراكم) تصحيحاً مستمراً للأخطاء، وتجاوزاً دائباً للعوائق. بهذا المعنى نفهم النقد ونمارسه. ولذلك سنحاول أن نُطِل ـ نقدياً ـ على إنتاج محمد عابد الجابري إجمالاً، وعلى مشروع **نقد العقل العربي** من ذلك الإنتاج خاصة. وسنسوق، في معرض ذلك، **عَشْر** ملاحظات نقدية:

١ ـ إن **إسقاط** المفاهيم الحديثة، المستقاة من الفلسفة المعاصرة والعلوم الإنسانية، على النصّ التراثي وفيرٌ ومفرِط في كتابات محمد عابد الجابري، و ـ أحياناً ـ بمقدارٍ ينوء النصُّ ذاك بحمله، ويتحوّل معه إلى حقل تجارب لإثبات نجاعة المفهوم المستخدَم لا النصّ المشتَغَل عليه. والأهم من ذلك أن استخداماته تلك المفاهيم ـ منتَزَعةً من سياقاتها المعرفية ـ لا يأتي، في الغالب، متناسباً والحاجة إلى الإضاءة والتحليل، بل يبدو أقرب ما يكون إلى الإقحام القسري والتعسّف في الاستخدام. والمثال الأفقع على ذلك استخدامُه لمفهوم **القطيعة الإبيستيمولوجية**، المستعار من لوي ألتوسير[١٠٩] في قراءةِ الأخير فكرَ ماركس (= وهو، أيضاً، استعاره من غاستون باشلار)، قصْد تشغيله في قراءة الصلة بين الفكر الفلسفي في الغرب الإسلامي (= المغرب والأندلس) ونظيره في المشرق الإسلامي. ولقد ذهبت أطروحتُه القائلة بتحقيق فلسفة الغرب الإسلامي قطيعةً

(١٠٩) Althusser, *Pour Marx*.

إيبيستيمولوجية مع الفلسفة المشرقية إلى المبالغة الشديدة في تظهير التراث العقلاني الفلسفي في الغرب الإسلامي (فلسفة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد) على حساب نظيره في الضفة الشرقية من العالم الإسلامي؛ مثلما ذهبت به إلى إلحاق الكثير من الحيف والإجحاف بفلسفة ابن سينا من دون مبرّر مقنع، وإلى تنمية نزعة تعصُّب، غير مبرَّر، للمغرب وإنتاجه المعرفي على ما لاحظ ذلك، بحق، دارسون كثر انتقدوا الجابري في هذه المسألة. والرجل قد لا يكون قَصَدَ إلى مخاطبة هذه النزعة، لكنه انتهى إليها أو إلى الإيحاء بها من خلاله إعمالِه غيرِ المحسوب لمفهوم القطيعة.

٢ ـ سمح الأستاذ الجابري لنفسه بانتزاع مساحةٍ من الحرية واسعةٍ في التصرف في دلالات المفاهيم التي استعارها، في مراحل مختلفة من البحث والدراسة، من مفكرين غربيين من ميادين علمية متعددة (= الفلسفة، علم الاجتماع وعلم الاجتماع السياسي، الأنثروبولوجيا، الفكر السياسي، علم النفس وعلم النفس التربوي، تحليل الخطاب...). وقد بلغت به الحرية تلك حدوداً أعاد فيها تضمين تلك المفاهيم دلالات جديدةً تخالف دلالاتها الأصل، أو تُحْدِث فيها إحداثاً. وهو، وإن انطلق من مقدمة نظرية صحيحة تشدّد على أن المفاهيم كائنات معرفية حيّة تتجدّد، وتغتني بدلالات ومضامين إضافية، كلما انتقلت من ميدانٍ معرفي إلى ميدان معرفي آخر ـ تشتغل فيه على موضوع جديد وتستقي معانيها من موضوعها ذاك ـ لم يحاول أن يحافظ لتلك المفاهيم على الحدّ الأدنى من شخصيتها الدلالية قبل توظيفها، أي قبل اختبار مدى قابليتها، أثناء البحث، لاكتساب دلالات جديدة، بل سعى في ذلك التوظيف، مسبقاً، وحتى قبل أن يتبيّن ما إذا كان في المُكن تطبيقُها على موضوعٍ قد يكون برّانياً، بالنسبة إليها، أو غير مناسب في أقل الأحوال. وهو أمرٌ يُستغرب، كثيراً، من باحثٍ طالما شدّد على الخصوصيات، وعلى تبيُّن الاختلافات والتمايزات بين الثقافات والمنظومات الثقافية! وهكذا بدلاً من أن ينتبه إلى أن إثراء المفاهيم المستعارة بشحنات نظرية ودلالية جديدة (هو) غيرُ إحداث التعديلات النظرية الصورية عليها، وغيرُ إعادةِ تعريفها قبْليّاً، أي قبل الاستعمال والتحليل، انصرف إلى الردّ على منتقديه من طريق القول إنه يتقصّد تَبْيئة تلك المفاهيم (= استدخالها أو استنباتها في البيئة الثقافية) حتى تكون جاهزة للاستخدام في الدرس العلمي، ولكن من دون أن يصيب كبيرَ نجاحٍ في بيان حُجّيةِ مثل تلك التبيئة في الأعمّ الأغلب من محاولاته التبيئةَ تلك. وسنلاحظ مثالات للتناقضات والمفارقات المثيرة التي كانت تنتهي إليها تلك «التبيئة»، وخاصة في مشروعه على نقد العقل العربي. وما ذكرناه في الفقرة النقدية الأولى، السابقة، واحد من تلك المثالات.

٣ ـ أسرفت كتابات الأستاذ الجابري في الاستشهادات والاقتباسات المطوّلة إلى حدودٍ تجاوزتِ المطلوب في الدراسات العلمية، لتجعل منها مطوَّلات لا موجب لها. المعظم من دراساته نَحَا فيه هذا المنحى، وإن غَلَبَ الطابعُ هذا في: **نحن والتراث**، **والخطاب العربي المعاصر**[١١٠]، **ونقد العقل العربي**، بأجزائه الأربعة، **والمثقفون في الحضارة العربية**... إلخ. ويُرَدّ ذلك، في المقام الأول، إلى أن الأستاذ الجابري كان يمارس التأليف كما يمارس التدريس؛ فكانت كتبه أشبه ما تكون بدروس جامعية يقرأ فيها النصوص مع الطلاب، ويحلّلها، ثم يستنتج منها ما يبتغي استنتاجَه. وهذا إذا كان مفيداً، من الوجهة البيداغوجية، وجماهيرياً ناجحاً، من حيث يُسْرُ فُشُوِّ المضمون لدى المتلقّين، فهو ليس كذلك من وجهة نظَر التأليف العلمي الصارم، المتمسك بالتقاليد الأكاديمية، حيث الحاجة ماسّة إلى اللغة التركيبية، لا الاستعراضية، والاقتصادِ اللغوي، والتقشّفِ الإنشائي، والاستشكالِ بدلاً من الاستبداه، واستعواصِ الاستنتاج أو تهيُّبِه بدلاً من استسهاله، والحدِّ من اللغة المعيارية وأحكام القيمة، ولغة اليقين والقطع، بدلاً من توسّلها. وقد يكون من أسباب ذيوع كتابات المرحوم الجابري في أوساط القراء العرب، وشدّة إقبالهم عليها، أنها تتمتع بقدرٍ هائل من القدرة التواصلية مع مستويات متوسطة في المعرفة؛ وهي قدرة محمولة على وسائط متعددة: الخلفية التربوية والصحفية والحزبية للكاتب، ونجاحه في إتقان استثمارها في التأليف. ولكن تجربة البحث العلمي تُعَلِّمنا أن ما يجوز في النصّ التربوي أو في النصّ الجماهيري لا يجوز، حُكماً، في النصّ الأكاديمي. وربما لا شيء يشبه هذا الإسراف في الاستشهادات والاقتباسات، عند الجابري، سوى طريقته في **الانتقاء والابتسار**؛ ينتقي من الكتاب/ المصدر نصّاً بعينه، فيعُدُّهُ بيت القصيد في الكتاب، وفي فكر صاحبه، فيبني عليه استنتاجات عامّة تُدْخِل المؤلف ـ إدخالاً أُقنومياً ـ في خانةٍ مُعَدّة سلفاً! ذلك ـ مثلاً ـ ما نلحظه في دراساته المجموعة في كتاب **نحن والتراث** (دراسته عن الفارابي وابن سينا مثلاً). ولكنه يبلغ مبلغاً إيديولوجياً صارخاً في كتابه: **الخطاب العربي المعاصر**[١١١].

٤ ـ تنطوي أعمال محمد عابد الجابري على مشكلتين لا تَقْبَلان التجاهل هما: **إحجام الباحث**، في الأعمّ الأغلب من كتبه، **عن التصريح بالمصادر (والمراجع) العربية التي يعتمدها** في كتابةِ ما يكتبه، ويستند إلى فرضياتها في البحث، أو مادتها التاريخية، أو

(١١٠) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**.

(١١١) من قبيل ذينك الانتقاء والابتسار أن الجابري يكتفي بمقالةٍ أو كتاب لمفكر أو باحث عربي، ويقتبس منها/ منه فقرة أو بضع جُمَل ليحكُم على صاحبه جملةً!

مضمونها المعرفي، وهي كثيرةٌ وافرة بين سطور كتبه، وخاصة ما ينتمي منها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر، ثم **تجاهُلُه مساهمات باحثين عرب معاصرين عَمِلوا**، طويلاً، في ميدان تاريخ الفكر العربي ودراسة التراث، وقدّموا ـ بدرجات متفاوتة ـ مساهمات غنيةً في إضاءة جوانب وحيِّزات مُعْتِمة من ذلك التراث. وهؤلاء استفاد منهم الجابري كثيراً في ما كَتَبَه، وأحياناً بلغتِ الاستفادة منهم حدَّ إعادةِ عرْض أفكارهم وأطروحاتهم في كتبه، ولكن مجرّدةً من أسمائهم! ولقد اتخذ التجاهل ذاك صوراً مختلفة؛ من الإحجام عن ذكر مساهماتهم في متن الكتابة، إلى الإعراض عن الإحالة على أعمالهم، إلى عدم إثبات النُقُول منهم في مواطنها في النصّ، إلى الإيحاء بأن الباحث يدشّن قولاً جديداً في مسألة مطروقة، مع أن السابقين أو المجايلين سبقوا في ذلك قولاً...إلخ. الأمثلة على ذلك كثيرة في أعماله، نكتفي بالإشارة إلى أربعةٍ منها: تجاهُل أحمد أمين، الذي عنه أخذ تقسيمَهُ الثقافةَ العربية الكلاسيكية (ولا نقول الوسطى) ـ في كتابه ثلاثي الأجزاء(١١٢): **فجر الإسلام، ضحى الإسلام، ظهر الإسلام** ـ إلى دوائر كبرى ثلاث: **البيان، والبرهان، والعرفان**، معيداً توظيفه في نطاقٍ إيبيستيمي استدعى فيه مفهوم الإيبيستيمي (= النظام المعرفي) من ميشيل فوكو وطبّقه في الدراسة؛ وتجاهُل عبد الرحمن بدوي في كل ما كتبه(١١٣) عن الفلسفة وعلم الكلام والتصوّف والنزعات الباطنية والغنوصية والهرمسية في الإسلام، وعدم الإشارة إليه إلّا لِماماً وفي مسائل جزئية، حيث لا موجِب للإشَارة؛ ثم تجاهُل فهمي جدعان في ما كتبه عن محنة أحمد بن حنبل(١١٤)، مع أنه استظهر عمله وحذاه حذو النعل بالنعل، مع إشاراتٍ رمزية إليه في الهوامش؛ ثم عدم الإشارة إلى سبْق ناصيف نصّار في استخدام مفاهيم العقيدة والغنيمة والقبيلة في تحليل المجال السياسي الإسلامي. وهذه جميعُها من هنات عمل محمد عابد الجابري، ومن العلامات الدالة على تواضُع القيم الأكاديمية في الكثير مما كتبه حول التراث وتاريخ الفكر. وقد يكون سقوطُه فيها نتيجةَ الشعور بأن باحثاً مثله، بات معروفاً ومقروءاً على نطاقٍ واسع، لم يعد في حاجة إلى التدقيق الأكاديمي في مصادر فكره خشيةَ الإيحاء بأنه

---

(١١٢) أحمد أمين: **ضحى الإسلام**، ط ١٠ (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])؛ **ظهر الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩)، و**فجر الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.]).

(١١٣) وخاصة كتب عبد الرحمن بدوي التالية: **شطحات الصوفية** (١٩٤٩)، و**أفلاطون عند العرب** (١٩٥٥)، و**الأفلاطونية المحدثة عند العرب** (١٩٥٧)، و**مذاهب الإسلاميين** (١٩٧١)، و**تاريخ التصوف الإسلامي** (١٩٥٧)، و**دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب** (١٩٦١)، و**منطق أرسطو**: ٣ أجزاء (١٩٤٨، ١٩٤٩، ١٩٥٠)... وهي التي استقى منها الجابري الكثير.

(١١٤) فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠).

مقيَّدٌ، في ما يكتبه، بآراء مَن سبقوه أو جايلوه. وما كانت هذه من تقاليد العلماء الباحثين وإن بلغوا من الألمعية نصاباً رفيعاً؛ إذِ الفِكْرُ لا ينمو ويتقدم بالحجب والمحو والإلغاء، وإنما بإنصاف السابقين، وتظهير أعمالهم ومساهماتهم ـ حتى مع نقدها ـ والبناء عليها.

٥ ـ إن اشتغال محمد عابد الجابري على العقل في الثقافة العربية (والملاحظةُ هذه، كما الملاحظات النقدية اللاحقة، خاصَّةٌ بكتابه **نقد العقل العربي**) تحرَّك في ميادينَ بعينها من تراث الإسلام دون أخرى؛ فهو وإن غطّى علوماً شرعية وعقلية مثل أصول الفقه، وعلم الكلام، وعلوم اللغة والنحو والبلاغة، والفلسفة، والتصوف، أهمل علوماً أخرى وأعرضَ عن البحث فيها إعراضاً تامّاً، ومنها: علم التفسير وعلوم القرآن، وعلم الحديث، وعلم التاريخ. والحال إن الجابري يعرف، على التحقيق، أن أسس التفكير الإسلامي، نظرةً ومفاهيمَ وطرائقَ في التفكير، أُرْسِيَتْ في علميْ التفسير والحديث، اللذيْن كان مدارهُما على النصّ التأسيسي للإسلام؛ وآيُ ذلك أن مناهج المحدِّثين أثَّرت تأثيراً نافذاً في كُتَّاب السيرة (= بعضُهم كان في جملة المحدِّثين مثل عروة بن الزبير، وأبان بن عثمان، ومحمد الزُّهْري...)، وفي كُتّاب المغازي والمؤرخين (وأبو جعفر بن جرير الطبري، وهو حقّاً أمير المؤرخين العرب، كان في جملة كبار علماء التفسير على ما يشهد على ذلك كتابه: **جامع البيان**). وأكثرُ ما أثّر من المناهج في تلك العلوم طُرُقُ المحدِّثين في الإسناد[١١٥]، وأسلوبهم في الجَرْح والتعديل. بل إن هذه المناهج تركت بصماتها على علم أصول الفقه عند المالكية[١١٦]، والشافعية و ـ خاصة ـ عند الحنابلة، قبل أن ينتقدها عبد الرحمن ابن خلدون نقداً لاذعاً (في استعمالها عند المؤرخين على الأقل). ولقد كان يمكن الجابري أن يختبر حُجّية الكثير من فرضياته البحثية في هذه العلوم، التي أهملها، لو أنه أدخلها في نطاق بحثه، وخاصة التفسير والحديث. وهو، لا شكّ، كان سيجد الكثير من الصعوبة في إجراء أحكام استنتاجاته النقدية، في كتاب **نقد العقل العربي**، على علم التاريخ. بل لعلّه كان سيكتشف مقدار استعصاء التاريخيات العربية على أن تضوي في جملة ما ضَوى تحت أحكام استنتاجاته، خصوصاً لو عَرَض للمتن الخلدوني في مقدمة كتاب **العِبَر**. وأخْشى ما يخشاه قارئ عمل الجابري أن يكون الأخير أدرك، سلفاً، عدم قابلية مفاهيم هذه العلوم على الدخول في النظام المفاهيمي

---

(١١٥) حول هذا انظر: عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠).

(١١٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت؛ دار الكتاب العربي، [د. ت.]).

والتحليلي، الذي وضعه في كتابه، وأن يكون ذلك الإدراك هو ما دفعه إلى استبعادها كليةً من مجال الدراسة! وإذا كان الأمر كذلك، يكون الجابري قد سقط في نزعة الانتقاء والابتسار، وهي نزعة أيديولوجية بامتياز يتعذر معها القيام بأيّ نوعٍ من الاستنتاج والتعميم نظير ذلك الذي سلكه في كتابه **نقد العقل العربي**.

٦ ـ لا يعني مفهوم **النظام المعرفي** (Epistémé)، الذي هو أمّ المفاهيم في كتاب **نقد العقل العربي**، ما يعنيه في مظانه؛ فهو إذْ يستعيره من ميشيل فوكو ـ الذي أعمله في تحليل تاريخ الثقافة الغربية[١١٧] ـ لا يمنحه الدلالات عينهَا التي حدّدها فوكو. إن معنى المفهوم عند صاحبه غيرُ معناه عند الجابري؛ بحث الأوّل في المعرفة المشترَكة (البارادیغمات) الناظمة لحقبةٍ ثقافية، في العهد الكلاسيكي الأوروبي، والمخترِقة للمعارف والميادين الثقافية كافة، فيما انصرف الجابري إلى تطبيق مفهوم الإيبيستيمي على ما اعتبره أنظمةً ثلاثاً في جوف الثقافة العربية، مستعيراً تصنيف أحمد أمين لتلك الثقافة إلى دوائر كبرى ثلاث (البيان، البرهان، العرفان) ـ يستدرك فيه تصنيفاً تقليدياً لها إلى علوم شرعية وعلوم عقلية ـ مُطْلِقاً (أي الجابري) اسم **النظام المعرفي** على كلّ دائرة من تلك الدوائر. وليس ذلك معنى الإيبيستيمي عند فوكو، وعند من أخذوا بالمفهوم من الباحثين الغربيين الذين أقنعتهم مقاربة الأخير للثقافة الغربية، وكشف لهم (مفهوم الإيبيستيمي) عن إجرائية تحليلية بالغة الغنى؛ ذلك أن صلة الوصل بين «الأنظمة المعرفية» الثلاث، التي كان يمكنها أن تأخذ الجابري إلى اكتشاف الإيبيستيمي الجامع بينها، هو ما لم يبحث فيه الجابري في هذا الكتاب ولا في غيره، (ربما لأن الجابري ظل سجين ثلاثية: البيان، البرهان، العرفان، وخشيَ أن يأخذه تشغيل الإيبيستيمي، بمعناه الفوكوي، على إفساد هندسته النظرية للبحث في العقل العربي، وربما لأن التزام المفهوم الفوكوي للإيبيستيمي يكلّف الجابري بحثاً شاقاً في الموضوع). أما الذي انصرف إلى محاولة البحث فيه ـ قبل الجابري ـ فهو محمد أركون في اشتغاله على **نقد العقل الإسلامي**[١١٨]، ملتزماً المعنى الفوكي للإيبيستيمي، في أصوله النظرية، ولكن من دون أن يذهب بعيداً في تطوير أطروحته على النحو الذي فعله ميشيل فوكو في حفرياته المميَّزة في الثقافة الغربية. وترتبط الملاحظة النقدية هذه (على مفهوم النظام المعرفي) بالملاحظة النقدية الثانية عن تَرخُّص الجابري في إعادة تضمين المفاهيم المستعارة دلالةً جديدة ضمن ما كان يُطْلِق عليه اسم «التَّبْيِئَة». ولكن إذا كان الترخُّص مقبولاً، أو ممكناً

---

(١١٧) انظر: Foucault, *Les Mots et les choses.*

(١١٨) Arkoun, *Pour une Critique de la raison islamique.*

ولو على مضض، في حالات مفاهيمية مثل حالة مفهوم القطيعة الإيبيستيمولوجية، أو مفهوم البنية اللاواعية لثقافةٍ ما، أو مفهوم الإطار المرجعي، أو في حسبان عصر التدوين هو ذلك الإطار المرجعي للعقل العربي...، فإنه قد لا يكون مقبولاً، ولا مستساغاً، في حالة المفهوم العمدة الذي عليه كيان الأطروحة كلّها، أي مفهوم الإيبيستيمي. وإذا كان كثيرون قد ذهبوا إلى حسبان توظيف الجابري للمفاهيم، على هذا النحو الذي وظفها به، مغامرةً معرفية غير مشروعة، فنحن نحسبُه اجتهاداً منه فيه ما في كلّ اجتهادٍ من تزيّد. وهو نفسُه كان يدرك ذلك، وكثيراً ما يتدارك استخداماته المطعون فيها فيراجعها، ويراجع مبدأ العمل بها، وآيُ ذلك تراجعُه الكامل، منذ بداية الثمانينيات من القرن الماضي، عن استخدام مفهوم القطيعة الإيبيستيمولوجية(*) بعد موجة النقد التي تعرّض لها ذلك الاستخدام.

٧ ـ اشتغل الجابري على موضوع العقل العربي في الجزأين الأوّل والثاني من الكتاب(١١٩) (خاصةً الثاني منهما الذي حمل عنوان: **بنية العقل العربي**)، لكنه لم يستأنف التناوُلَ ذاتَه في الجزأين الثالث والرابع؛ فالجزآن(١٢٠)، لا ينصرفان إلى تحليل العقل السياسي والعقل الأخلاقي، كما يوحي بذلك عنواناهما، وإنما يهتمان ـ حصراً ـ بالبحث **في المجال السياسي وفي الفكر الأخلاقي**. وعلى ذلك، في وسعنا أن نحسبهما كتابين مستقلين عن كتاب **نقد العقل العربي**، الصادر في جزأيه الأوّلين، من دون أن نبخس بذلك قدْرهما. إن قارئ هذين الجزأين/ الكتابين يلحظْ أنهما يخلوان من أي تحليل للعقل، بالمعنى الإيبيستيمي نفسِه الذي حدّده الجابري، أي بمعنى تحليل الآليات الذهنية والبُنى المعرفية التي تَحْكُم إنتاج الفكر في مجالَي السياسة والأخلاق، بل هُما إلى شيءٍ آخرٍ انصرفا: إلى محاولة تحليل الآليات الحاكمة للسياسة في الاجتماع الإسلامي الأول، وإلى تحديد مصادر الفكر الأخلاقي العربي: الخارجية والداخلية وأشكال حضورها وتمفصلها داخل الإنتاج الفكري الكلاسيكي الذي دار على مسائل الأخلاق والقيم. وهذه الطريقة في التناول غير تلك التي اعتُمِدت في الجزأين الأوليْن؛ فالموضوع الذي اختار الجابري الاشتغال عليه: العقل العربي (وقد استعاره ـ مع تعديل ـ من محمد أركون

(*) تَرَاجع عن استخدام المفهوم من دون أن يتراجع عن فكرة تفوُّق الإنتاج الفكري في الغرب الإسلامي على نظيره في الشرق الإسلامي.

(١١٩) الجابري، **تكوين العقل العربي**، و**بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**.

(١٢٠) الجابري: **العقل السياسي العربي**، و**العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**.

الذي كان باشر في الاشتغال على موضوع **نقد العقل الإسلامي**)، فرض عليه تحليل البنى المعرفية والمفاهيمية الناظمة لعملية التفكير في الميادين الفكرية التي اختار ـ هو ـ أن يبحث فيها [راجع الملاحظة النقدية الخامسة]، ولم يكن حينها مهتماً بتحليل مضمون الأفكار ومدى ملاءمتها أو مناسبتها، لأن ذلك ليس من شأن التحليل المعْرفي (= التحليل الإيبيستيمولوجي أو التحليل من الداخل بعبارته)، أما في موضوعَي السياسة والأخلاق فاختلف الأمر تماماً؛ غاب التحليل الإيبيستيمي، وطغى منهج التاريخ وعلم الاجتماع السياسي (= **العقل السياسي العربي**)، ومنهج تاريخ الفكر (= **العقل الأخلاقي العربي**).

ولعل الجابري أدرك، هو نفسُه، أن موضوع الجزأين الثالث والرابع مختلف، ويفرض منهجاً في التناوُل مختلفاً بالتبِعَة، حين آثر أن يضيف تعريفات فرعية لعنوانَي الكتابين تحت عنوانهما الرئيس: **العقل** (السياسي، الأخلاقي). غير أنه، مع هذا الاستدراك، لا يكفي أن تضاف عبارة «تجلّيات» للعقل لتُدخل الجزء الثالث من الكتاب في نظام نقد العقل، مثلما لا يكفي وضع عنوانٍ فرعي للعقل الأخلاقي (= منظومة القيم...) لتسويغ شرعية عنوانه كنقدٍ للعقل الأخلاقي؛ إذ العنوان الفرعي هو المطابق للكتاب لا العنوان الذي اختاره الجابري عنواناً رئيساً. لسنا، هنا، نجحد الجابري حقّه في تحليل المجال السياسي، وتوسُّل التاريخ والاجتماع السياسي منهجاً في ذلك التحليل، أو في تحليل الفكر الأخلاقي بمنهجية تاريخ الفكر والتحليل النقدي للمضمون، وإنما لا نشاطره إدخال الكتابيْن، وهما مستقلان، في نظرنا، في مشروعه لنقد العقل العربي.

٨ ـ لم يُقِم محمد عابد الجابري نظرته إلى التراث العربي الإسلامي، وإلى ما أسماهُ النظم المعرفية الحاكمة للعقل العربي، على أساسٍ موضوعي ووضعاني، وإنما حَكَمَها موقف **معياري**؛ فعلى مثال عدم تقيُّده بالدلالات الأصل لمفهوم النظام المعرفي ـ كما ألمحنا إلى ذلك في الملاحظة النقدية الثانية ـ فعدّل فيها على النحو الذي شاء، كذلك لم يتقيّد بالموضوعية، التي وعَدَ بها، في النظر إلى النظم المعرفية داخل الثقافة العربية. فلقد أرسى الباحث نظرته إليها على مقتضى معيارٍ/نموذج قرأ، في ضوئه، كلّ نظامٍ معرفي انطلاقاً من قربه أو بعده من ذلك النموذج الذهني المفترض. هكذا أتت قاعدةُ **المفاضلة المعيارية** أساساً في تصنيف النظم تلك والحكم عليها، فكان أن أوْدَت تلك المفاضلة ببريق ـ وربما بحجّية ـ فكرة النقد التي أرادها أساساً لقراءته التراث، وأداةً لمقاربة العقل. ولم يكن ذلك الأساس المعياري الذي تقاس به الأفكار ونُظم المعرفة، عنده، وتتحدّد به طبائعُها سوى **النظام المعرفي البرهاني**: أرقى نُظم المعرفة وأرفعُها مقاماً في ميزان الجابري. وفي الكثير مما قاله الباحث، في هذا الباب، لم يلتزم قواعد

التحليل الصارمة التي عُرِف بها، بقدر ما كان يبحث عمّا يعزّز فرضيته حول تفوُّق هذا النظام المعرفي (البرهاني) على سواه، مع بعضٍ يسيرٍ من الدفاع عن النظام المعرفي **البياني** حينما يوضَع هذا في مقابل النظام المعرفي **العرفاني!** ومع أنه لا يتعصى علينا إدراك الأسباب والحوافز الدافعة إياه إلى الانحياز إلى البرهان (حيث الجابري باحث في الفلسفة وداعية إلى العقل)، إلّا أن الخيار المنهجي الذي اختاره لمقاربة العقل العربي ونقده لا يفْسح له وسيعَ مجال لإتيان هذا النوع من القراءة المعيارية، التي انساق إليها في كتابه، مع ما تنطوي عليه من مفارقات وتناقضات مع المنطلقات. هكذا كان على نصّ الكتاب، في الجزأيْن الأوّليْن منه، أن يتحوّل إلى مرافعة غير متوازنة عن حيِّز صغيرٍ جدّاً من الثقافة العربية الإسلامية في وجه المساحات الأوسع من تلك الثقافة. وهي مرافعة غير متوازنة، كما وصفناها، لأن صورة البرهان في المشرق (هي) غير صورة البرهان في المغرب في وعي محمد عابد الجابري(*).

٩ ـ اتساقاً مع نظرته المعيارية إلى ما اعتبرهُ نُظُماً معرفية، حاكمة للثقافة العربية، وتعبيراً عن الوجْه الأظْهر من وجوهها، مال محمد عابد الجابري، على نحوٍ صارخ في الوضوح، إلى تبخيس ما أسماه بنظام **العرفان في تلك الثقافة،** وإلى الحطّ من مكانته إلى حدود وضعه ـ في سلّم المراتب ـ في الدَّرْك الأسفل من تلك الثقافة. وهو في هذا الحطّ منه، وقد أتاهُ بحماسةِ مَن يخوض نضالاً ضدّ عدوٍّ أو خصم، لم يتوقف عن القدْح فيه، ووصفه بأشنع الأوصاف («العقل المستقيل»، «اللاعقل»...)، وإنزال أقسى الأحكام النقدية (المعيارية) بتجلياته المختلفة (التصوف، الباطنية، الفلسفة الإسماعيلية...، بل وحتى الإمامية). ولقد اتهم الجابري العرفان بأنه نظام معرفي فاسد لأنه يقوم على آلة فاسدة (الحدس والإشراق)، وينهل من أفكار ومرجعيات فاسدة (غنوصية وهرمسية وأفلاطونية محدثة)، وأن فساده يتعدى نطاقه كنظام إلى غيره من نظم المعرفة في الثقافة العربية. وهكذا حمّله مسؤولية إفساد كلٍّ من نظام **البيان** ونظام **البرهان** كلما تلبّسهما وتداخلَ معهما ذلك النوع من التداخل الذي يطلق عليه اسم «التداخل التلفيقي»، كتداخل البيان والعرفان عند الغزالي، أو تداخل البرهان والعرفان عند ابن سينا، وغير هذيْن من المفكرين المسلمين الذين وضعهم في هذه الخانة. وإذا كان الجابري، في أحكام الحطّ هذه، يتخذ العقل أداةً ومعياراً، فيُعلي من شأنه في مقابل الحدْس والنصّ، فإن ذلك لا يشفع له كباحثٍ حَادَ عن خطّ النظرة الموضوعية والتاريخية التي تتأبى

(*) راجع الفقرة النقدية العاشرة من هذا النصّ.

السقوط في النزعة المعيارية؛ فلو التزم قاعدة القراءة التاريخية للأفكار، لَمَا انساق وراء تلك الأحكام القاسية في حقّ الغزالي والتصوّف وابن سينا وابن تيمية(١٢١)، ولأمكنه أن يعيد فهمهم في ضوء الظروف التي وردت، أو كتُبت، فيها نصوصهم. لكن مشكلة الأستاذ الجابري، أنه لم يكن يحترم المسافة الزمنية بينه وأفكار السابقين، بل كان ـ في غالب الأحيان ـ يعيش معهم فيتحزب لبعضهم ضدّ بعضهم الآخر!

١٠ ـ لم يظل الجابري منسجماً مع منطلقاته المعرفية ومقدماته المنطقية في كتابه نقد العقل العربي (= في جزأيْه الأول والثاني خاصة)؛ بل لقد أفضى به ذلك إلى اشتقاق نتائج مجافية لِ ـ لئلا نقول متناقضة مع ـ تلك المنطلقات والمقدمات، على ما في كتاباته من حرص على التماسك والاتساق المنطقيين؛ ففيما انطلق في كتابه من فكرة الحاجة إلى نقد العقل، كلّ العقل العربي، مستنداً إلى «مسلَّمة» تقول إن هذا العقل العربي يجد إطاره المرجعي في ما سمّاه عصر التدوين؛ وفيما ظل وفيّاً لهذه المسلّمة في نقده العقلَ ذاك، كما اشتغل داخل مجال الثقافة العربية الإسلامية في المشرق؛ مبيّناً ـ بكل ما أوتيَ من إفاضةٍ وتنفيل ـ كيف انكبحت حركةُ إنتاج العقل بكابحِ إطاره المرجعي، أعْرَض عن ذلك حين تناول الثقافة العربية في الغرب الإسلامي (= المغرب والأندلس)، ولم يعد مشغولاً ببيان أثر ذلك الإطار المرجعي في كبح العقل العربي في هذه الدائرة المغربية! بل إن القارئ في أطروحته يلْحَظ كيف أنه اندفع إلى رفع أسهم الثقافة العربية في الغرب الإسلامي، وكاد أن يُخرجها كليةً من نطاق أحكامه النقدية الصارمة على العقل العربي. وما كان دفاعُه عنها مقصوراً على البرهان فحسب، مثلما سبق ودافع عن الفلسفة (المغربية ـ الأندلسية) في: **نحن والتراث**، وإنما شمِل دفاعُه البيانَ أيضاً (ابن حزم وأبو إسحاق الشاطبي)، وأحياناً العرفان أيضاً (كما في: **العقل الأخلاقي العربي**(١٢٢)). هكذا وَجَد نفسَه يَكِل إلى هذه الثقافة مهمة كبيرة بحجم حلّ «**أزمة الأسس**»، في الثقافة العربية، وإعادة تأسيس قواعد التفكير وإنتاج المعرفة في أصول الفقه (ابن حزم، الشاطبي)، والفلسفة (ابن رشد). وهكذا انبعثت، من جديد، نزعة الانتصار للفكر العربي في الغرب الإسلامي، في كتاباته، من دون توظيف عُدّةِ الاشتغال نفسِها التي وُظِّفت حين القولِ بها أوّل مرّة.

*

---

(١٢١) ذلك ما ذهبتُ إليه منذ ثمانٍ وعشرين سنة في مناقشةٍ لكتاب بنية العقل العربي، بحضور المؤلف الراحل. انظر المعطيات في السياق السابق من هذا الفصل (الفقرة المتعلقة بمفهوم النظام المعرفي).

(١٢٢) خاصة في حديثه عن أفكار العزّ بن عبد السلام.

الملاحظات النقدية العشر السابقة لا تنتقص من العمل العلمي الذي أنجزه الراحل الأستاذ محمد عابد الجابري، الذي ندين له بالكثير في مجال دراسات التراث، لكنها تحاول أن تنبّه على الكثير مما يعتوره من هنات أو ثغرات، مثلما تحاول أن تردّ، من طريق غيرِ مباشر، على القراءات **التبجيلية** لتراثه الفكري، التي لا يضارعها في عدم الفائدة وفي عدم الموضوعية سوى القَدْح في تراثه ذاك، والنظر إليه نظرةً عدمية.

الفصل الثالث عشر

في نقد العقل الإسلامي: (محمد أركون)

تـؤرّخ أعـمال محمد أركـون، في مجال الـدراسـات الإسلامـيـة، لـمـيلاد لحظة الانعطاف المنهجي في ميدان دراسـات التراث؛ بدءاً من عقد السبعينيات من القرن العشرين. وهي لحظة الانتباه الكبير إلى الثورة المعرفية الجديدة، التي دشنتها العلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب، منذ الستينيات، وإلى مكتسباتها المنهجية التي ترددت بعضُ أصدائها في القليل من التأليف العربي[1] في ذلك الحين، وفي القليلِ القليلِ منه في مجال دراسات التراث[2]. ومع أن الأعمّ الأغلب من كتب محمد أركون جَمَع بين دفتيْه دراساتٍ له متفرقةً، ولم يشُذَّ منها عن ذلك سوى كُتُبِه الثلاثة عن النزعة الإنسانية العربية[3]، والفكر العربي[4]، والأخلاق[5]، و ـ إلى حدٍّ ما ـ قراءاته في القرآن[6]، إلّا أنَّ

(١) كما في أعمال عبد الله العروي، وأنور عبد الملك، وهشام جعيط.

(٢) في أعمال محمد عابد الجابري، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد.

(٣) Mohammed Arkoun, *l'Humanisme Arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh: Philisophe et historien*, Etudes Musulmanes; 12 (Paris: Vrin, 1982).

(٤) Mohammed Arkoun, *La Pensée Arabe*, Que sais-je? (Paris: Presses Universitaires de France, 1975).

(٥) Mohammed Arkoun, *La Question éthique et juridique dans la pensée islamique*, Études Musulmanes – Poche (Paris: Vrin, 2010).

(٦) محمد أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١).

كل دراسةٍ منها كانت في مقام الكتاب الواحد، أو نواة الكتاب الواحد، إذا ما أخذنا في الحسبان أن الكتاب ـ كَبُرَ أم صَغُرَ ـ **وحْدةٌ نصّية تؤسّسها أطروحة**؛ وهو ما يصْدُق على كثير من دراساته المتفرقة تلك. وإذا ما أضفنا إلى هذا أن بعض هذه الدراسات جُمِع في كتب، لوجود علائق التكامل بين الدراسات المضمومة إلى بعضها، أمكن الظنّ بأن النصّ الأركونيّ لا يجد وحْدته في إشكالياته فحسب، بل في «مغامراته» المنهجية أيضاً، و ـ بالتالي ـ فإن إعادة توزيعه في كتب ليست فعْلاً اعتباطيّاً غيرَ مبرَّر.

أولاً: في الاستراتيجية المعرفية

يَلْحَظ قارئ محمد أركون ظاهرة التنوُّع الهائل للموضوعات والمسائل التي تناولتْها دراساتُه على مدىً زمنيّ قاربَ الخمسين عاماً (منذ مطلع الستينيات من القرن الماضي حتى مطلع العقد الثاني من هذا القرن): تراث الإسلام الكلاسيكي (أصولَ فقهٍ، وكلاماً، وفلسفةً، وأخلاقاً)، والإسلام المعاصر (إصلاحية، وأصوليةً...)، مع عناية خاصة بقراءة النصّ القرآني في ضوء مناهج جديدة، وإلحاحٍ مستمرّ، في كتاباته، على الدعوة إلى الاستفادة من مكتسبات الثورة المعرفية المعاصرة، ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المتولّدة منها، لتطوير الدراسات الإسلامية، والانتقال بها إلى مستوى الحقل العلمي. والتنوّع هذا لا يعكس ثقافة الرجل الموسوعية فحسب، وإنما هو يعبّر عن قلقٍ معرفيّ حادّ لديه، مدارُهُ على حاجتنا إلى وضع كل شيء في تراثنا الثقافي والديني أمام البحث والنقد التاريخي، واضطراره ـ هُوَ ـ إلى الاضطلاع بمهمة وضع برنامج عمل علمي للدراسات الإسلامية مترابط الحلقات، ولو في صورة هيكلٍ نظريّ عام، مقترنٍ بإضاءات منهجية منه لا تنقطع في معظم ما كتب.

وراء ذلك التنوّع الموضوعاتي، الذي ألمحنا إليه، خيطٌ ناظم يرتق المساحات «الفارغة» ـ أو التي تبدو كذلك ـ الفاصلة بين هاتيك الموضوعات والمسائل، لتتحوّل، مع ذلك الرتق، إلى فِقْرات برنامجية داخل **منظومة إشكالية** واحدة. لذلك يَعسُرَ فَهْمُ عمل محمد أركون، والروابط القائمة بين دراساته المتفرقة، من دون الانتباه إلى أن ذلك العمل ينهض على **استراتيجية معرفية** حاكمة لمشروعه. نسوق، في ما يلي: بالإيجاز الممكن، ملامح هذه الاستراتيجية ومجالات تدخلها العلمي:

أوّل عناصرها نقد الدراسات الإسلامية الكلاسيكية التي أنجزها باحثون مسلمون وغربيون (مستشرقون)، منذ القرن التاسع عشر، ولم تَعُد تُشْبِع الفضول العلميّ الجديد

الذي ولّدتْه الثورات المعرفية المعاصرة، وما حملتْه في جوفها من مناهج جديدة، وما كشفت عنه تطبيقاتُ تلك المناهج في علوم المجتمع والإنسان، كما في مجال دراسة الأديان والتاريخ الثقافي، من غنىً وخصوبة هائلين، ومن نتائجَ معرفية تفتح للفكر آفاقاً جديدة للارتياد. ولقد أثمر نقد محمد أركون للإسلاميات الكلاسيكية هذه قيام ما سماه **الإسلاميات المطبَّقة** (أو التطبيقية)؛ وهي كناية عن مجالٍ دراسيّ أراده محمد أركون علميّاً، ومستقلّاً عن مجالات التاريخ وتاريخ الفكر وسواهما ممّا كان يتناهبُ الإسلامَ كموضوعٍ بحثٍ قصد احتكاره والسيطرة على جغرافياته الإشكالية.

وثاني عناصرها **نقد العقل الإسلامي**، أي نقد المنظومات المعرفية التي تشكلت لدى المسلمين، عبر التاريخ، بأثرٍ من النصّ الديني، وبأثرٍ من التفسير التقليدي المغلق، وما تناسل منه من قواعدَ في التفكير حَكَمَت مجالات الثقافة الإسلامية كافة (أصول الفقه، الكلام، السيرة، التاريخ، علوم القرآن...). وإذا كان الجَهْد التطبيقي لهذا البروتوكول المعرفي قد عبَّر عن نفسه في تحليل محمد أركون لنصّ **الرسالة** للشافعي، فإن مساحاتٍ عدةً من كتاباته قاربت مسألة هذا النقد، وسعت في بيان **الإيبيستيمي** (Epistémé) الحاكم للعقل العربي في تجلياته المختلفة، أي النظام المعرفي الذي يُنتج رؤية المسلمين (الفقهاء، الكلاميين، المفسرين، الفلاسفة...) إلى الدين، والاجتماع، مقتفياً ـ في هذا المسعى ـ الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في دراستِه الإيبيستيمات الحاكمة للثقافة الغربية.

وثالث العناصر **إعادة قراءة النصّ القرآني** في ضوءٍ منهجيّ جديد، يتخطى الحدود المعرفية التي يقدّمها التفسير الموروث، ويجيب عن الحاجة إلى رؤية حديثة إلى ما يسميه «الخطاب النبوي»، أي الخطاب الحامل لرسالة إلهية إلى البشر، وتميُّز بنيته من أنواع أخرى من الخطاب كالخطاب التاريخي، أو الفلسفي...إلخ. والقراءة، التي خاض فيها محمد أركون، من مستويات **ثلاثة**: لساني، وسيميائي، وأنثروبولوجي، وقد طبَّقها ـ نمذجةً ـ على بعض السّور القرآنية كسورة الفاتحة، والكهف، والتوبة...، مع إضافةٍ في بيان بروتوكول القراءة في مستوياتها الثلاثة تلك. ويتصل انشغال أركون بإعادة قراءة النصّ القرآني بطموحٍ لديه في أن يُخضع هذا النصّ للمناهج الحديثة التي طُبقت، في الغرب، في نطاق الدراسات الإنجيلية والتوراتية.

أما **رابعها** فيتصل بهوىً فكريّ لدى أركون، لم يبارحه منذ البدايات، هو الحفر في جذور **النزعة الانسانية** (الإنسانوية) في التراث العربي ـ الإسلامي الكلاسيكي،

والكشف عنها، وبيان غناها الفكريّ والإنساني. وإذا كان تأثير كتابات أبي حيّان التوحيدي فيه ـ وهي شديدة ـ ممّا يفسّر جوانبَ عدّة من المكانة الاعتبارية الخاصة لهذه المسألة في وعيه، بالنظر إلى ريادة التوحيدي في هذا الباب، فإن انشغال أركون بقضية الأخلاق والفكر الأخلاقي في الإسلام، منذ ترجمته **تهذيب الأخلاق** لابن مسكويه إلى الفرنسية في بدايات الستينيات، حتى آخر كتاب صدر له بُعَيْد وفاته، يقدم عناصر إضافية لتفسير ذلك الشغف الكبير عنده بالتراث الإنسانوي في الموروث الثقافي الكلاسيكي. ولا مِراء في أن ما قدّمه إضاءةً لهذه اللحظة الثقافية في تاريخ الإسلام أمرٌ في غاية الأهمية والقيمة من الناحية العلمية، لندرةِ مِثْله ـ لئلّا نقول لانعدام نظيره ـ في مجال تاريخ الفكر. لكنه، في الوقتِ عينِه، في غاية الإنصاف من باحثٍ عُرِفت عنه الصرامةُ «النقدية» الحادة في قراءة الموروث الثقافي.

وأخيراً، **خامسُها** نقد الصلات والروابط التي قامت بين **الدولة والدين في الإسلام**، ونقد آثارها ونتائجها في السياسة والفكر على حدّ سواء. وهو نقد استعاد فيه محمد أركون إشكاليات العلاقة بين مشروعية السلطة والسيادة العليا المتمثلة في الدين (الله، الوحي)، وسعْيَ السلطة، في تاريخ الإسلام، في تأسيس مشروعيتها على تلك السيادة، وما ترتّب على ذلك من تصرُّفٍ في معنى الوحي، وفي صلة الناس به كمنبعٍ للحقيقة والنجاة، ومن تحوُّل في معنى السلطة: من سلطة نبوية تقابلها طاعة، متولّدة من الشعور بما يسمّيهِ «**مديونية المعنى**»، إلى سلطة (سياسية) تفرض نفسها وطاعتها بالقوة. واستندت استعادتُه النقدية تلك، لمشكلة العلاقة بين المشروعية السياسية للسلطة والسيادة العليا، إلى فرضية حاول تبريرها، في مناسبات عدّة، ومقتضاها أن الإسلام ينطوي على تمييز واضح بين الروحيّ والزمنيّ، بين الدين والدولة، ويتّسعُ له، وأن المماهاة بينهما إنما حصلت، في تاريخ الإسلام، بإرادةٍ من الدولة وتواطؤٍ من الفقهاء.

*

يمكن اختصار الاستراتيجية المعرفية لمحمّد أركون في واحدٍ من مفصليْن رئيسيْن فيها، فيصبح تعريفها، تبعاً لذلك، استراتيجية **نقد الإسلاميات الكلاسيكية** (الإسلامية والاستشراقية) في أفق تشييد إسلاميات جديدة (أطلق عليها اسم **الإسلاميات المطبَّقة**)، أو استراتيجية **نقد العقل الإسلامي**: وقد حملت عنوانَ كتابٍ من كتبه. ويمكن، في الحالين، بيان الصلة بين التسميتيْن على النحو التالي (مثلاً): يقود نقد الإسلاميات الكلاسيكية، وقصورِها المنهجيّ، إلى تأسيس رؤية إيبيستيمية أبعد مدىً في النظر

إلى تاريخ الإسلام الفكري والديني تتخذ من منظومات المعرفة فيه موضوعاً للدراسة والتحليل. وهو ما يضع على «جدول أعمال» هذه الرؤية مسألة العقل الإسلامي، بما هو تلك المنظومات المعرفية التي تستدعي مقاربةً جديدة. بالموازاة، يقود نقد العقل الإسلامي، كخيار منهجي وإيبيستيمي، إلى تأسيس مقاربة جديدة في ميدان الدراسات الإسلامية تتوسَّل موضوعات (Thèmes) ومفاهيم غير تلك المألوفة فيها. وهو ما يضعنا أمام ما كَنَّاهُ الإسلاميات المطبَّقة.

أيّاً يكن إطار التسمية العام، الذي يمكن به تعيين برنامج محمد أركون العلمي في ميدان الدراسات الإسلامية، والاستراتيجية المعرفية التي يستند إليها، فإن عمله الفكريّ ظل يَلْحظ جملةً متصلةً من الظواهر والمعطيات، في تاريخ الإسلام الثقافيّ والديني، لم تكن تحظى بالانتباه والعناية، المطلوبيْن، من الباحثين العرب والغربيين في مجال الإسلاميات، بل كان معظمُها مهمَلاً تماماً، ومحتقَراً، في برنامج الدراسة والبحث. ولقد حصل ذلك الإهمال على الرغم مما تحتله تلك الظواهر من مساحات في تراث الإسلام، وعلى الرغم من أن معرفة عميقة بذلك التراث، في كلّيته، تمتنع من دون استدماجها في منظومة موضوعات البحث والدرس. وعلى كثرة ما نبَّه أركون إلى سوء إهماله في ميدان الإسلاميات، نكتفي بالإشارة إلى اثنين من أهمّ الأبعاد والمستويات في التعبير الثقافي الإسلامي: **التعبيرات الثقافية غير العقلية**، أو غير الخاضعة لقوالب العقل وقواعده، وغير المعبَّر عنها بمفرداته، و**التعبيرات الثقافية غير المكتوبة** أو الشفهية.

ينتمي إلى منظومة التعبيرات غير العقلية **المجازُ**، و**الميثيُّ** (Mythique)، و**المتخيَّل**؛ وهي أشكالٌ من التعبير تشغل مساحات معتَبرة في نصوص الإسلام، الدينية والثقافية، على نحو ما يؤكد أركون، وما تؤكّده المادة التاريخية الثقافية الإسلامية. ولا تتعلق تسمية هذه التعبيرات بغير العقلية بموقفٍ سلبيّ منها، في نظر أركون، إلّا بالنسبة إلى من يتخذ موقفاً معيارياً من الأثر الثقافي، متوهِّماً أن التعبير المستند إلى قواعد العقل، وإلى قواعد اللغة والأسلوب المتعارَف عليه، هو وحده التعبير الممثِّل للثقافة. إن إسقاط المجازيّ والميثي من نصابه الخاص، وتَنَاوُله بافتراضه لغةً تدل على منطوقها، أو أحداثاً ووقائع حصلت، في التاريخ، فعلاً، إنما هو فهمٌ خاطئ لمعنى الثقافة في أبعادها الكلية (الأنثروبولوجية)، ولمستويات التعبير فيها، بما هي متنوعة ومتباينة. وكما أن وظيفة المجاز ليس تحلية الكلام، من منظور جماليات اللغة، وإنما **توجيه رسالة أو خطاب من داخل بنية كلامية تخترق حدود المتعارف عليه في النظام اللغوي، فإن وظيفة المتخيَّل**

تتجاوز نطاق المعنى التقليدي للخيال، كما يفهمه نقّاد الشعر والنثر، **لتدخل في نطاق التعبير عن تمثّلات موروث ثقافي وسيميائي مشترك لدى جماعةٍ أو شعب.**

وينتمي إلى منظومة التعبيرات الثقافية غير المكتوبة مجموع الآثار الثقافية المعبَّر عنها شفاهةً، أو رسماً، أو غناءً، أو رقصاً، أو عمارةً، أو توزيعاً للمكان (خِطَط المدن الإسلامية)؛ وهو ما يطابق المعنى الأنثروبولوجي للثقافة بما هي تعبير مكتوب، أو شفوي، أو حركيّ. وتحتل هذه التعبيرات الثقافية غير المكتوبة حيّزاً كبيراً، بل لعلّه الأكبر، في التاريخ الثقافي الإسلامي، وخاصة في مجتمعات أمّية، وضعيفة التراكم في تقاليد الكتابة. ومع غنى هذا الموروث غير المكتوب، يلاحظ أركون أن الدراسات الإسلامية ـ سواء تلك التي أنجزها مسلمون أو تلك التي أنجزها غربيون ـ لم تَعْتَن به، بل أقصتْه إقصاءً تامّاً من دائرة **المفكّر فيه**، مع أن كثيراً من إدراك تاريخ الإسلام الثقافي يتوقف على فكّ شفرته.

وسواء تعلّق الأمر بالتعبيرات الثقافية المجازية والميثية والمتخيَّلة، أو بالتعبيرات غير المكتوبة، فإن فعْلَ الاحتقار والإقصاء، الذي أصابها من دراسي الإسلاميات، لا يفسّره أن هؤلاء تقليديون في إشكالياتهم، ومحكومون بنظرةٍ نمطية إلى الثقافة لا تَلْحَظ فيها إلّا الأثر المكتوب، فحسب، وإنما يفسّره ـ أيضاً ـ غربتهم عن الثورات المعرفية الجديدة والمعاصرة، في مجالات علوم الإنسان والمجتمع، وخاصة في مجال الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية، والتحليل النفسي، والتاريخ، بل والدراسات اللاهوتية الحديثة، وما كان في ركاب تلك الثورات من مناهج جديدة في دراسة الظواهر والنصوص. إن غياب عُدّة منهجية: لسانية، وسيميائية، وتاريخية نقدية، وأركيولوجية تحليلية، لدى أولئك الدراسين، يفسّر ـ إلى حد بعيد ـ إحجامهم عن استدخال المجاز، والميثي، والمتخيَّل، والشفوي، في جملة موضوعات التفكير والبحث، وإفقار مجال الإسلاميات بالتَّبِعَة.

ثانياً: في الإسلاميات المطبَّقة

انبثقت فكرة إسلاميات جديدة (مطبَّقة أو تطبيقية)، في وعي محمد أركون، كمشروع علميّ طموح لتجاوز حالة الانسداد الفكريّ والمنهجي التي عاناها مجال الدراسات الإسلامية الكلاسيكية، أو التي أطلق عليها أركون اسم الإسلاميات الكلاسيكية، ولفتح أفق علميّ ومنهجي جديد أمامها، من طريق فتحها على

الكشوفات المعرفية المعاصرة. وتعني الإسلاميات الكلاسيكية (Islamologie Classique)، عنده «خطاباً غربيّاً حول الإسلام»[٧] غير أنه، في المحصّلة، الخطاب الذي لم يتجاوز كثيراً النظرة التي أنتجها الباحثون المسلمون في الموضوع؛ على الأقل من الزاوية المنهجية.

لن نقف عند موقف أركون النقدي من الإسلاميات الكلاسيكية، أو من الاستشراق تحديداً، لأن مجال هذه الوقفة في مكان آخر[*]، ولكن يعنينا ـ في ما نحن فيه من بيان ملامح هذه الإسلاميات المطبَّقة التي يدعو إليها ـ أن نعرف وجوه القصور في الإسلاميات الكلاسيكية، بما هي الوجوه الحاملة إياه على الدعوة إلى تأسيس إسلاميات جديدة، وهي ـ في مطالعته النقدية لها ـ خمسة وجوه من قصورٍ اتخذ شكل إهمالٍ لِ:

«**التعبير الشفوي** للإسلام، خاصة لدى الشعوب التي لا كتابة لها»؛ و«**المعيش غير المكتوب وغير المَقُول** لدى من في وسعهم الكتابة»؛ و«**المعيش غير المكتوب، ولكن المَحْكي**»؛ كالذي نصادفه يوميّاً في الإسلام المحْكيّ في اللقاءات، والاجتماعات، والمحاضرات، ودروس المساجد، وفي المدارس، والجامعات، وهو الإسلام «الأكثر دلالة من الإسلام المكتوب»؛ و«التعبيرات المكتوبة للإسلام المدموغة بعدم «التمثيلية»، أي غير السنية؛ ثم «**الأنظمة السيميائية غير اللغوية** المؤسِّسة للحقل الديني أو المرتبطة به» مثل الأساطير، والطقوس، والموسيقا، وتنظيم المكان والزمان، واختطاط المدن، والعمارة والرسم...، وبُنى القرابة، والبُنى الاجتماعية... إلخ[٨]. إن الاسلاميات الكلاسيكية، بهذا المعنى، تُخْرج من دائرة الاهتمام والتفكير والبحث المساحاتِ الأعرضَ من تراث الإسلام، منصرفةً إلى إعادة إنتاج الدائرة التقليدية للموضوعات المفكَّر فيها، وهي: **الأثر المكتوب**، المتمركز على الرأي **الأورثوذوكسي** (= السني)، **والمرتبط بالسلطة**. وهكذا ينتهي عمل الاستشراق إلى مجاراة عمل الباحثين المسلمين، في النظر إلى مادة البحث، وإلى ممالأة جمهور المؤمنين لكسب الشرعية منهم[٩]!

(٧) Mohammed Arkoun, *Pour une Critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1976), p. 43.

(*) في الجزء الرابع من مشروع «العرب والحداثة» والذي موضوعه: **نقد المعرفة الغربية** (الذي نشتغل عليه).

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٩) يعود ذلك، في جانب كبير من أسبابه، إلى أن عالِم الإسلاميات الغربي «يعرف أنه براني عن موضوع دراسته؛ وليتفادى أي حكم اعتباطي، سيذهب إلى مجرد نقل مضمون النصوص الكبرى الإسلامية إلى لغة غربية ما». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤.

في هذه البيئة العلمية المختنقة، السائدة في مجال الإسلاميات في الغرب(*)، وفي مواجهتها ونقدها، تبلورت فكرة الإسلاميات المطبقة (أو التطبيقية) (Islamologie Appliquée) عند محمد أركون، كعلمٍ أو كمجال دراسيّ بديل، يغطي المُهْمَل، والمنْسيّ، واللامفكَّر فيه في تراث الإسلام، وبعُدّة منهجية جديدة. وإذا كان أركون قد شدَّد، في غير مناسبة، على أن هذا المجال الدراسي إنما نشأ ليجيب عن حاجة موضوعية في مجتمعاتنا الراهنة، فإن الجوانب المعرفية والعلمية من تلك الحاجة لا تقتصر فائدتُها على تطوير معرفتنا بتاريخ الإسلام فحسب، وعلى استثمار نتائج معرفتنا العلمية به في فكّ الاشتباك بين المسلمين وقضايا عصرهم فحسب، وإنما هي فائدة تمتد إلى حيث تُثري الفكر العربي والإسلامي، إجمالاً، وتزوّده بأدوات عمل جديدة. ويكفي المرء، هنا، أن يلقي نظرةً على البرنامج العلميّ الذي تطرحه الإسلاميات المطبّقة، على الفكر الإسلامي المعاصر، وعلى ما يعلن عنه من مناهج عمل، كي يأخذ فكرة عن نوع الأفق العلمي الذي تفتحه أمام الفكر.

١ ـ السمات المنهجية العامة

ونعني بها جملة ما تتميز به الإسلاميات المطبّقة عن الإسلاميات الكلاسيكية في **طريقة النظر** إلى موضوعهما: تراث الإسلام، وما يستتبع الاختلاف في طريقة النظر من اختلافٍ في **المناهج** المتوسَّلة والمستخدمة في الدراسة. يعرض محمد أركون للسمات العامة تلك، محدداً إياها في خمس:(١٠)

أولاها أن صيرورة الإسلام عاملاً رئيساً في التأسيس للإيديولوجيات الرسمية، وللمحافظة على التوازنات الاجتماعية النفسية، والأسئلة القلقة التي تطرح نفسَها يوميّاً على الجمهور المسلم، تفرض فهماً علميّاً أفضل لمحتوى الرسالة القرآنية وللفكر الإسلامي الكلاسيكي، بعيداً عن منهج «الحياد» الوصفي الذي طبع عمل الإسلاميات الكلاسيكية. وهو ما يدعو الإسلاميات المطبَّقة، في نظره، إلى التدخل العلمي في الموضوع.

وثانيها ما نبّهت إليه الثورة المعرفية الجديدة، في العلوم الإنسانية، من سيادة نظام معرفي (= إيبيستيمي) قروسطي يخلط بين الميثي والتاريخي، ويعلن تفوّق القيم الدينية

(*) تقابلها بيئة علمية عربية وإسلامية أشدّ اختناقاً وتأخّراً حتى عن الأولى في رأي أركون.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٥.

والأخلاقية للمسلمين على غيرهم، ويستسهل المرور من مسلماته المعرفية المغلقة إلى المسلمات المعرفية للفكر الحديث. وهو عينه الإيبيستيمي الذي لا تزال تسيطر بعض سماته على الفكر المسيحي المعاصر. والإسلاميات التطبيقية مدعوة إلى مقاربة هذا الموضوع، وإلى التفكير في معضلات الانتقال من المسلمات المعرفية التقليدية إلى المسلمات الحديثة ضمن منظور التجدّد.

وثالثها انشغال الإسلاميات المطبَّقة بتقديم معرفة جديدة للإسلام، بما هي فعالية علمية داخلية للفكر الإسلامي، وبما هي فعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر. وإذا كان الهدف من هذه المعرفة هو تجاوز التقليد التبجيلي والسجالي بمقاربةٍ مقارِنة، فإن ما يرادفه في الأهمية (هو) إخضاع النموذج الإسلامي لتمحيصٍ علمي يساهم في تأسيس أنثروبولوجيا دينية. وهذا ما كان في أساس اهتمام أركون بإعادة قراءة القرآن في ضوءٍ منهجي جديد، في أفق ما دعاه تجديد الفكر الديني.

ورابعها الانصراف إلى نقد العقل الإسلامي، ضمن نطاق نقد العقل الديني عموماً، وتَنَاوُل الإسلام في عوامله كافة: التاريخية، والاجتماعية، والسيكولوجية، وفي مشاكل العلاقة بين الروحيّ والزمني فيه، من منظور إسلاميات متعددة الاختصاصات.

وخامسها الانصراف إلى دراسة **اللامفكّر** فيه (L'impensée) في الفكر الإسلامي.

هذا برنامج عمل الإسلاميات المطبقة، كما يضعه لها محمد أركون، أو منهج عملها الذي يعوِّل على نجاعته في فتح الأفق أمام نظرة علمية جديدة إلى الإسلام وتراثه. وهو منهج عمل طموح وكبير، ويفترض عُدَّة اشتغالٍ منهجية غنية ومتعددة تستطيع أن تغطي الحاجات العلمية التي يتطلبها برنامج العمل هذا. وهو نفسه أعلن عن عُدّة الاشتغال تلك، وحددها[11] في مناهج علومٍ عدّة مثل «علم الألسنيات الحديثة، وعلم التاريخ الحديث، وعلم الاجتماع، وعلم النفس التاريخي، وعلم الأنثروبولوجيا، و... علوم الأديان المقارِنة، والأنثروبولوجيا الدينية واللاهوت المقارن»، أي جملة العلوم التي لم تدخل مناهجُها ميدانَ الإسلاميات بعد: لضَعف صلة الباحثين العرب والمسلمين بها، ولرفض المستشرقين (التقليديين) استخدامها.

(١١) محمد أركون، **الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١)، ص ٢٠١.

٢ ـ مدارات الإسلاميات المطبّقة

يدور مشروع الإسلاميات المطبّقة على جملة مترابطة من الموضوعات والقضايا ذات الصلة بتاريخ الإسلام، الثقافي والديني، من وجهة نظر **النقد التاريخي**. وتقع ضمنها قضايا الموقف من التراث، وكيفية قراءته، وموضعته في سياق تاريخ ثقافي وديني أشمل (= التراث التوحيدي)، والتفكير في المُهْمل والمنسيّ فيه، وفي جملته مساحات اللامفكّر فيه في تاريخ الإسلام، وغير القابل للتفكير فيه، ونقد العقل الأورثوذوكسي، وتحليل نظم المعرفة العامة (= الإبيستيمات) للتفكير...، وسوى ذلك من موضوعات. **سنكتفي ـ لضرورةٍ منهجية ـ بتناول مسائلَ ثلاثٍ منها، تاركين غيرها من المسائل إلى ما** بعد. والمسائل الثلاث هذه هي: **التراث والدين** وثقل حضورهما في الوعي والمجتمع، **واللامفكر فيه وغير القابل للتفكير فيه** كمساحة فراغ مَهُولة في تاريخ الاسلام، ثم **المُهْمَل والمَنْسي** في الدراسات الإسلامية: الحديثة والمعاصرة، العربية والغربية.

أ ـ التراث والدين

يتسلح محمد أركون بمفهوم أنثربولوجي ثقافي في النظر إلى الدين والتراث، ناقداً النظرة الوضعية المبسَّطة إليهما. وهكذا لن يكون عبثاً أو مضيعةً للوقت، عنده، أن يَنْهَمّ الباحث بالمسألتين؛ فَهُمَا لا تنتميان إلى تاريخ مضى وانقضت، بِمُضِيِّه، صلاحيتهما، وإنما تمارسان سلطةً في الوعي الحاضر، وتكيّفان أفكار الناس وممارساتهم من طريق رسم المعايير والنماذج العليا والمتعالية للتفكير «السليم» والسلوك «القويم». وهذا الحضور المتجدد لسلطة التراث والدين ليس ظاهرة خاصة بالمجتمعات التي تعتنق شعوبُها الإسلام، وإنما هو يميز سائر المجتمعات التي تدين شعوبها بعقيدة دينية؛ أكانت **مجتمعات كتاب** ـ والتسمية لأركون ـ أم مجتمعات متدينة بفكرة دينية ـ أخلاقية عليا كمجتمعات الشرق الأقصى. على أن حضور التراث والدين، كسلطةِ توجيهٍ وتكييف، تبدو أظهر، في نظر أركون، في «المجتمعات الإسلامية» لأسباب تاريخية، وسياسية، واجتماعية، عدّة من بينها أن هذه المجتمعات لم تشهد «القطيعة التاريخية»، التي شهدتها المجتمعات الأوروبية، مع العصور الوسطى، ولم تنجح في توليد الفواصل والحدود بين الدينيّ والدنيويّ في الحياة العامّة.

ما زال التراث حيّاً في «مجتمعات الإسلام» كما يرى محمد أركون؛ وحياتهُ وحيويتُه مأتاهما من الشعور الجمْعيّ بوجود استمرارية تاريخية، لا انقطاع فيها، في

تاريخ الإسلام. يتغذى الشعور هذا من ذاكرة جماعية ترسَّخ فيها، عبر أجيال متطاولة، نظامٌ من القيم مشدود إلى أصلٍ متعالٍ(١٢)؛ هو النصّ الديني وتجربة الجيل الإسلامي الأوّل. وهكذا فإن النصّ، الذي يُتْلى في الصلوات ويوميات الحياة، يعاش ـ من قِبل المؤمنين ـ كما عيش لأوّل مرّة. والسلوك النموذجي ـ المعياري للصحابة يعاد إنتاجُه، من طريق الاقتداء به، بما هو السلوك الوحيد القويم الذي يتحقق به نصابُ الإيمان. غير أن هذا التراث الحيّ، المتعالي أصلاً، يتعرَّض في الوقت نفسِه لأنواعٍ مختلفة من الاستخدام الإيديولوجي(١٣) الهادف إلى تحصيل مَغْنَم سياسيّ أو سلطويّ. لكن هذا الاستخدام يؤكد، من جهته، حياة ذلك التراث المتجدّدة، وحيويته كعامل في الحياة الاجتماعية المعاصرة. ومن هنا راهنيةُ موضوعه، وشرعيةُ التفكير فيه وإعادة قراءة معطياته الثقافية والدينية.

يفترض محمد أركون أن إعادة القراءة هذه ينبغي أن تكون مفتوحة، غير مشروطة، بحيث تتناول كلّ شيء في تراث الإسلام؛ فليس ثمة من شرعيةٍ لمنع الفكر من اقتحام المناطق الممنوعة التي صَنَعَتْها مقالات الفقهاء والكلاميين، وأغلقتها على التفكير. إن هذا المنع، القائم على فكرة الحقيقة التي تدعيها كلّ جماعةٍ لنفسها، بما هي الممثل الرسمي لِ «الإسلام الصحيح»، لا يمتلك المشروعية أمام حقيقة أن الإسلام جغرافيا فكرية متنوعة لا تَقْبَل الاختزال في مقالةٍ واحدة. وهذا ما يرفع العصمة عن أيّ رأي في تراث الإسلام، كما يرى أركون(١٤)، ويفتح الباب أمام نقد ذلك التراث بأدوات التحليل الحديثة: بعيداً عن المنظور التقليدي غير التاريخي، والمنظور الوضعي الحديث(١٥).

كيف نقرأ هذا التراث؟

قد يكون مَدَارُ أكثر ما كَتَبَهُ محمد أركون على هذا السؤال المنهجي: الاستراتيجي والمفتاحي؛ ففي الجواب عنه فيْصل التفرقة بينه وبين سواهُ من الباحثين في ميدان الدراسات الإسلامية. ولسنا نعني بالسؤال **أدوات** القراءة **ووسائلها**، أي ما يمكن أن

(١٢) Arkoun, *Pour une Critique de la raison islamique*, p. 112 .

(١٣) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(١٤) «... إن المشاكل الثيولوجية كافة، التي تناولها القدماء، ينبغي إعادة فتحها وفحصها في ضوء الطفرات الإيبيستيمولوجية الجارية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(١٥) «أنا لا أدرس الدين خارج المجتمع أو فوقه كما يفعل المشايخ التقليديون، وإنما من خلال علاقته بالمجتمع والتاريخ والسياسة وكل شيء. ولا أدرسه بشكل وضعي محض يقضي على خصوصيته الروحانية المتعالية كما يفعل الباحثون المعاصرون». انظر: محمد أركون، **الهوامل والشوامل: حول الإسلام المعاصر**، ترجمة وتقديم هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٠)، ص ٢٢٥.

يدخل في جملة منهجها أو المناهج المستخدمة فيها، وإنما نعني به **فلسفة** هذه القراءة **ومنطلقاتها النظرية**. عند عتبة هذا المعنى لكيفية القراءة، نجدنا أمام مبدأيْن فكريَّيْن يؤسسان رؤية محمد أركون إلى موضوع بحثه: تاريخ الإسلام. **أولهما** احترام تراثه، من ضمن احترامه التراثات جميعاً، **وثانيهما** تحرّي الموضوعية والتزام الحياد المعرفي تجاه تعبيراته الفكرية المختلفة.

احترام تراث الإسلام يتخذ، عند محمد أركون، شكل **اعترافٍ بكلّيته**، وإصغاءٍ لأصواته كافة، من دون تمييز أو مفاضلة. في نصٍّ[١٦] ينضح بهذه الأخلاقية نقرأ: «... إني لا أُدين أيّ نوع من أنواع الأعمال الفكرية بما فيها التفاسير الدينية الجادة، على الرغم من اختلافها في ما بينها إلى حدّ التناقض والتصارع. كلّ ما أُنتج من إبداعات فنية أو أدبية أو علمية أو مؤلفات دينية، خلال مسيرة التاريخ، يستحق أن نصغي إليه **ونعطيه حق الكلام**. ولن أقول أبداً في حياتي إن المدرسة الحنبلية متفوقة على المدرسة الشافعية أو إن الشيعة متفوقون على السنّة أو العكس. لماذا أقول ذلك؟ ليس خوفاً من هؤلاء أو رغبة في محاباة أولئك، وإنما لسبب أعمق وأكبر بكثير؛ لن أقول ذلك أبداً، لأن كل هذه الاتجاهات تمثل أصواتاً ارتفعت يوماً ما في سماء التاريخ. لقد وجدت هذه الأصوات حقيقة في التاريخ، وبالتالي فعلى المؤرخ، إذا ما أراد إنجاز عمله بشكل جيد (أي لا متحيِّز أو متعصِّب) أن يعطيها حقّ الكلام، أن يدعها تعبّر عن نفسها. وإذا كانت إحدى هذه الاتجاهات [هكذا في النصّ المترجَم؛ والأصحّ أحد هذه الاتجاهات] قد مارست السلطة السياسية وقمعت الأصوات الأخرى، أو منعتها من حرية التعبير عن نفسها، فإن من واجب المؤرخ أن يشير إلى ذلك. وإذا قال ذلك ولم يرض السنّيين مثلاً (أو حتى الشيعيين عندما أتيح لهم أن يمارسوا السلطة) فإن المشكلة مشكلتهم، ولا تعني المؤرخ. المؤرخ مطالب بأن يقول الحقيقة كاملة سواء أَرَضِيَ المعنيون أم أبوا».

يترتب على هذه القاعدة النظرية في البحث النظرُ إلى التراث في **كلّيته**، من دون انتقائية إيديولوجية، والاعتراف **بتاريخيته**، أي بوصفه تعبيراً عن شروطه التاريخية، التي في ضوئها يُفهَم وتُدرَك مقاصِدُه. وبهذا الاعتبار، تقوم العلاقة به بمعزل عن أيّ مطلب غير المطلب المعرفي: الفهم، والتحليل، والنقد، وتكون المسافة واحدة مع معطياته

---

(١٦) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ٤ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧)، ص ٢٤٥.

كافة. على أن هذه الرؤية المنهجية إلى الموضوع تقترن بأخرى هي الحياد والموضوعية في تناوله؛ إذ «ينبغي على المؤرخ (وخصوصاً مؤرخ تاريخ الأفكار) ـ يقول أركون ـ[١٧] أن يمارس عمله بشكل محترف وموضوعي. ينبغي أن يكون قادراً على أن **يتخذ مسافة ما بينه وبين عواطفه الشخصية والعقائد التي تربّى عليها منذ الصغر، وإلّا فليذهب وليُلْقِ خطبة دينية أو موعظة حسنة، ولكنه عندئذ يبطل أن يكون مؤرخاً أو باحثاً**». في المسافة هذه، وهي منهجية قبل أن تكون عاطفية، الضمانةُ الوحيدة لإحاطة البحث في الموضوع بما يكفي من الموضوعية التي يقتضيها الدرس العلمي. ومع أنه لا يَخْفى عليه ما في مثل هذا الحياد من صعوبة، في مجال علوم الإنسان والمجتمع، وخاصة حينما يكون موضوع البحث من هذا الجنس الذي تتّسع فيه مساحة الانحياز، إلّا أن طلب الحياد والموضوعية وحده يوفر للبحث شرطه العلمي.

ب ـ اللّامفكر فيه وغير القابل للتفكير فيه

ومساحةُ كلٍّ منهما كبيرة في تراث الإسلام، وفي الدراسات الإسلامية المعاصرة. وربما كانت هي عينها مساحة كلّ منهما في التراثين المسيحي واليهودي قبل قرنين. لكنها لم تعد كذلك منذ القرن التاسع عشر؛ على الأقل بالنسبة إلى التراث المسيحي الذي بدأ يخضع للنقد التاريخي، والتحليل العلمي، من دون كبيرِ قيود. ومنذ العمل الذي قام به باحثون غربيون، مثل يوليوس فلهاوزن، حتى اليوم، يكاد يختفي ما هو **غير مفكّر فيه** (impensé)، وما هو **غير قابلٍ للتفكير فيه** (impensable)، في الفكر الغربي الحديث؛ فلقد بات كل شيء في التراث الديني والثقافي جائزاً التفكير فيه، ومشروعاً، بعد ارتفاع الموانع الكابحة، الثقافية والدينية والسياسية، بما في ذلك موقف الكنيسة الكاثوليكية الاعتراضي على حرية البحث العلمي في الشأن الديني، وبعد المصالحة التاريخية بينها وبين الحداثة[١٨]، ناهيك بمناخ الديمقراطية الذي يوفر للتفكير بيئة الحرية، ويرفع عنه الموانع المختلفة كافة، ومناخ الثورة المعرفية، التي أنتجتها الحداثة، وفرضت قيمها على سائر مجالات التفكير، بما في ذلك مجال التفكير الديني.

ما الذي يعينه المفهومان ـ وهما مركزيان ـ عند محمد أركون؟

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٦ (التشديد في النص)

(١٨) يتوقّف محمد أركون، في مناسبات كثيرة، أمام قرارات مجمع الفاتيكان، في بداية الستينيات، ويشدّد على أهميتها كمنعطف في رؤية المسيحية الكاثوليكية إلى الحداثة.

اللامفكَّر فيه هو كلّ موضوع أو مسألة حَجَب الاهتمام بهما موانعُ فكرية أو سياسية، في المجال الإسلامي، من قبيل الافتقار إلى الأدوات النظرية والمنهجية الملائمة، أو من قبيل الاكتفاء بمعطيات المعرفة التقليدية، وترديدها بوصفها الممكن المعرفي الوحيد المتاح، أو من قبيل انشداد الفكر إلى المحصِّلة الناجمة من إعادة إنتاج اليقينيات المُجْمَع عليها، والمقبولة من الدولة، وما في معنى ذلك. إنه كلّ موضوع **يمكن التفكير فيه** من حيث المبدأ، لكنه يتغيَّب عن ساحات التفكير، للأسباب التي ذكرنا، فيتحوَّل إلى **لا مفكَّر فيه**. أما **ما ليس قابلاً للتفكير فيه**، فهو كلّ موضوع **يقع خارج نطاق الممكن المعرفيّ، أو الممكن التاريخي، وخارج نطاق المسموح به سياسيّاً، أو اجتماعيّاً، أو دينيّاً**. إنه الموضوع الذي تنعدم أسباب وشروط التفكير فيه، ويصبح فيه مثل هذا التفكير في حكم المستحيل، أو الممتنع موضوعيّاً.

إذا تقدَّمنا في تعريف المفهومَيْن «تجريبيّاً»، نقول إن **اللامفكّر فيه**، عند محمد أركون، هو ذلك العالم الشاسع من المُهْمَلات والمَنْسيّات، في تاريخ الإسلام، أي من الموضوعات غير المطروقة في الدراسات الإسلامية، حتى الآن، مثل **المتخيَّل** الدينيّ، والتعبيرات الثقافية غير المكتوبة (الشفوية، والشعبية)، والعلاقة بين الميثي والتاريخ والحقيقة، ثم العلاقة بين عناصر ما يسميه بالمثلث الأنثروبولوجي: العنف، الحُرْم (sacré)، الحقيقة[19]... إلخ. أمّا **غير القابل للتفكير فيه**، أو الممتنع التفكير فيه، فهو تلك الطائفة الواسعة من الموضوعات التي نوقشت في الماضي، في شروط أمكن فيها حينَها أن تناقَش، ولم يعد في المُكْن نقاشُها أو التفكير فيها، بسبب مَنْع السلطة الدينية، أو السلطة السياسية، طَرْحَهَا أو الاقترابَ منها لمجافاتها مَا أُجْمِع عليه من عقائد وقيم[20]، ومن ذلك ـ مثلاً ـ قضية **خلق القرآن**[21] التي أثارها المعتزلة، وكانت في جملة أركان عقيدة العدل والتوحيد عندهم. كما أن من الممتنع التفكير فيه قضايا لم يكن يسمح بها الأفق المعرفيّ للقدماء، ولا كانت من إشكالياتهم ومن قضايا عصرهم.[22]

---

(١٩) حول هذا، انظر: Mohammed Arkoun: *ABC de l'Islam: Pour sortir des clôtures dogmatiques*, ABC Religion (Paris: Gaucher, 2007), et *La Question éthique et juridique dans la pensée islamique*, p. 50.

(٢٠) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧)، ص ١٠.

(٢١) أركون، **الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ص ١٨٦.

(٢٢) من ذلك مثلاً أنه: «ما كان ممكناً لأيّ فقيه أو متكلم أو فيلسوف، طيلة العصور الوسطى وحتى فجر الحداثة، أن يفكّر في المواطنيّة بالمعنى الذي نعرفه حالياً». انظر: أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ص ١٠.

يَنْتَظِر الإسلاميات المطبَّقةَ، إذن، أن تفتح أمام النقد التاريخي والبحث العلمي ورشة واسعة تتناول مختلف القضايا والمسائل «التي طُمِسَت أو رُمِيَتْ في **ساحة المستحيل التفكير فيه من قِبَل الإسلام الرسمي منذ الأمويين**»[٢٣]؛ وهي كثيرة متراكمة منذ ذلك الحين[٢٤]، ولم يقع التفكير فيها إلّا جزئيّاً، من قِبل المستشرقين. أما المسلمون فلم يُلْقُوا إليها بالاً في دراساتهم: ضَعْفاً منهم في الهِمَّة العلمية، أو خوفاً على أنفسهم من السلطة السياسية. وإذْ توحي دعوة محمد أركون إلى تأسيس إسلاميات جديدة، مأهولة بأدوات القراءة الحديثة، للتصدي لدراسة هذه المساحات الغائبة والمغيَّبَة (= مساحات اللامفكَّر فيه والممتنع التفكير فيه)، بأن المعضلة معرفية ـ في المقام الأول ـ وإنها تَنْحَل ما إن نجتاز العائق الإبيستيمولوجي (= الإسلاميات الكلاسيكية) نحو إسلاميات جديدة، فإن أطروحته في المسألة تذهب إلى أبعد من حصر المشكلة في نطاقها المعرفي والمنهجي؛ إلى الإلحاح على الدور الحاسم للعامل السياسي في إنتاجها ومفاقمتها. فإذا كان «كل شيء مسموحٌ التفكير فيه ما عدا الشيء الأساسي الذي ينبغي التفكير فيه»[٢٥]، فإن فعْل المنع يرتد إلى أسباب سياسية، في المقام الأول، قبل أن يكون محصِّلة عوامل معرفية؛ وآيُ ذلك أن شروط المعرفة توافرت، منذ منتصف القرن الماضي، من دون أن يتغير الكثير في مشهد السلطة السياسية والسلطة الدينية.

لا يتوقف أركون، في معرض حديثه المتكرر في تراكم اللامفكّر فيه والممتنع التفكير فيه، عن نقد سلوك الحركات الوطنية التحررية والدولة الوطنية الحديثة، وإيديولوجيا الكفاح (Idéologie de Combat)، في إعادة تأسيس أسباب استمرار حال اللامفكّر فيه والممتنع التفكير فيه، والناجم من تسييسها للدين لأغراض تعبوية، والإعراض عن أي برنامج علمي يعيد قراءة الموروث الإسلامي قراءة نقدية تاريخية جديدة؛ فلقد «استُخدم الإسلام كقوة لتعبئة الجماهير من أجل التحرير الوطني في الأربعينيات والخمسينيات. وبالتالي فلم يتعرض تراثه لأي نقد إبيستيمولوجي جذري بسبب ذلك»[٢٦]. وليس هو يخصّ الحركات الوطنية، والأنظمة التي أقامتها، بهذا النقد،

---

(٢٣) أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص ١٩ (التشديد في النصّ).

(٢٤) ومنها في نظر أركون: «مسألة تاريخ النصّ القرآني وتشكّله، تاريخ مجموعات الحديث النبوي، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة، ثم مسألة الوحي، ثم مسألة تحريف الكتابات المقدسة السابقة على القرآن، ثم مسألة التعالي الخاص بالآيات التشريعية في القرآن، ثم مسألة القرآن، مخلوق هو أم معادٌ خلقهُ (أي غير مخلوق)، ثم مسألة مكانة الشخص البشري...».

(٢٥) أركون، **الهوامل والشوامل: حول الإسلام المعاصر**، ص ٩٨.

(٢٦) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، =

وإنما يعمّمه على سائر نُظُم الحكم العربية الأخرى؛ حيث أوضاع اللامفكّر فيه وغير القابل للتفكير فيه أسوأ بكثير، بسبب حاجة النخب الحاكمة إلى المشروعية الرمزية التي تعوّض بها عن مشروعية سياسية مفتَقَدَة أو ضعيفة، والخوف من المسّ بها من خلال مراجعة الصلة بين السلطة والسيادة العليا للدين، أو «ارتياب «النخبة» الحاكمة التي لا تقبل بأيّ زعزعة أو نقض لنظام المشروعية الذي يسند السلطة السياسية»(٢٧).

ج ـ المتخيَّل، المهمَّش والمنسيّ

لا يناظر مساحة اللامفكّر فيه وغير القابل للتفكير فيه اتساعاً سوى مساحة المتخيَّل والمهمَّش والمنسيّ، مثل الثقافة الشفوية، والرمز، والمجاز: وهي ممّا يزخر به تاريخ الإسلام الديني والثقافي. والحقّ إن هذه جميعَها تَقْبَل التعريف بما هي جزء من منظومة اللامفكّر فيه وغير القابل للتفكير فيه، غير أن مقتضيات البحث تدعونا إلى فصلها منهجيّاً عن الأولى لإضاءة وضعها في ذلك التاريخ الثقافي أكثر.

يقصد محمد أركون بالمتخيَّل، أو المخيال، جملة الصور الذهنية والاعتقادات العامة التي ترسب في الذهنية الجماعية، وتعبّر عنها الثقافة الشعبية(٢٨) بأشكال مختلفة من الطقوس والممارسات الثقافية والفنية والدينية. والمتخيَّل، بهذا المعنى، قد يُفصح عن نفسه من طريق المكتوب، كما في التاريخ وكتب السيَر (سيرة النبيّ والصحابة والأئمة والصالحين...)، كما يفصح عن نفسه من خلال التعبيرات الثقافية الشفوية. على أن المتخيّل ـ أو المخيال ـ الاجتماعي ليس الذاكرة ـ التراث، في ما يرى أركون، لأنه يعيد إنتاج الذاكرة والتراث، بشكل انتقائي، ويضيف إليهما من الواقع التاريخي المتجدّد، وقد يتجنّد أو يُجَيَّش لأعمالٍ وممارسات لا تقبل الاندراج في تاريخ الجماعة(٢٩). وأكثر تأثيراً، ضمن أنواع المتخيّل في مجتمعاتنا، وقد يكون كذلك في سائر المجتمعات،

= ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤)، ص ١٨٢، و Arkoun: *La Pensée Arabe*, p. 109, et *ABC de l'Islam: Pour sortir des clôtures dogmatiques*, pp. 46-47.

(٢٧) أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص ٢٢.

(٢٨) «متخيّل فردٍ أو مجموعة اجتماعية، أو أمّة، هو مجموع التمثّلات الرائجة عبر ثقافة مُشَعْبَنَة Popularisée، {أي حسب فهمنا لعبارة أركون، محمولة على حامل شعبي من غير أن تكون ثقافة شعبية بالضرورة، أو مُسَاقَة على نحو يناسب الإدراك الشعبي} . وهي صارت كذلك من طريق الملاحم، والشعر، والخطاب الديني، وحتى الخطاب الوطني الحديث. انظر: Arkoun, *ABC de l'Islam: Pour sortir des clôtures dogmatiques*, p. 34.

وحول تغذية الخطاب الوطني المعاصر للمتخيل الشعبي بالرموز والبطولات، انظر: Arkoun, *Pour une Critique de la raison islamique*, p. 31.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣١.

المتخيّل الديني. وهو يدعو إلى إيلائه أهمية قصوى في مجال العلوم الاجتماعية، وخاصة لِما لَهُ من ثقل تاريخي وسوسيولوجي ونفسي[٣٠].

وإذا كانت النزعتان الوضعانية والعلموية قد احتقرتا المتخيل الديني، وتجاهلتاه، وتصورتا أن في الإمكان محوَه[٣١]، فإن العلوم الاجتماعية والسياسية لا تقبل الخيال، عموماً، كموضوع لها، أو كجزء وحيّزٍ من موضوعها مترابطٍ مع العقل؛ فهي «ليست مستعدة لاعتبارهما كَمَلَكَتَيْن تتدخلان، بشكل مترابط ومتساوق، في كل مجالات المعرفة. وإنما نلاحظ أن العلوم الإنسانية تميل إلى الاشتباه بالخيال، واعتباره مصدراً خطراً للعواطف الهائجة، والشعرية الغنائية، والتجريدية التي تسبح في متاهات صرفة لا نهاية لها. وترى بأنه ينبغي على العقل أن يستأصلها كلّيا، أو يرميها في ساحة التصورات الأسطورية والإيديولوجية التي لا تستحق الاهتمام. وهذا ما فعلته الفلسفة الوضعية المتطرفة والتكنوقراطية التي سادت في الغرب منذ القرن التاسع عشر»[٣٢].

على أن تجاهُلَ مركزية المتخيَّل، والمتخيَّل الديني خاصة، في تراث الإسلام إنما يرتد إلى ـ ويقترن بـ ـ تَجَاهُل مساحة **المجاز** في ذلك التراث؛ وهي واسعة في النصّ الديني، وغير مستثْمَرَة في قراءةٍ مناسبة تَلْحَظ وظيفتها الدلالية، وتحافظ لها على شخصيتها التعبيرية المميَّزة والمستقلة. لقد دُرِج على إهدار شخصية المجاز، ونُظِر إليه بما هو حقيقة تنطق بذاتها؛ وهكذا كانت مشكلة التفسير الكلاسيكي، مثلاً، أنه «لا يعي المجاز كمجاز وإنما يأخذه كحقيقة»، ويقرأ النصّ الديني على هذا المقتضى. والنتيجة أنه» يجمّد المجاز في قالب قسري، أو تفسير أحادي الجانب. هذا في حين أن المجاز حرّ، منبجس، مُوحٍ بالاحتمالات المعنوية»، ويفتح أمام قراءة النص إمكانيات تعدُّد ثريّ في النظر إلى مستوياته التعبيرية؛ ف «بما أن المجاز يحتمل عدة تأويلات، فإن النصّ الديني الواحد يولّد عدة خطوط، أو عدّة مذاهب»، وتغتني به حركة الفكر والثقافة. وليس ذلك سمة خاصة بالإسلام، «وإنما هو موجود في المسيحية واليهودية، بل وحتى الماركسية، إذا ما اعتبرنا الماركسية «ديناً علمانياً» حديثاً ولّد عدّة تأويلات لنصوص

---

(٣٠) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ص ٢٤.

(٣١) «... إن المسلّمات الضمنية للاشتراكية العلمية، على الطريقة الشيوعية السوفيتية، وكذلك المسلمات الضمنية للعلمانوية الفرنسية المتطرفة، توهمتا بأنه يمكن القضاء كلياً على المخيال الديني عن طريق تدريس الإلحاد الرسمي في ما يخص الأولى، أو عن طريق حذف الظاهرة الدينية من برامج التدريس الثانوية والجامعية في ما يخص الثانية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٣٢) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ٢٠٠.

ماركس نفسها»[٣٣]. وهكذا فإن مَحْوَ المجاز، كطاقةٍ تعبيرية، يهدر إمكانية قراءة خريطة الثقافة والفكر في الإسلام، في تنوعاتهما المختلفة، من حيث إنهما تشكّلا في علاقةٍ بمرجعية النصّ الديني، وفي سياق تأويله والتفكير فيه.

غير أن الأكثر إهمالاً ونسياناً، بل وتهميشاً، من المتخيّل والمجاز هو **الثقافة الشعبية والثقافة الشفوية**[٣٤] عموماً؛ ولم يكن لهذه مكان عند مفكري الإسلام، في العهد الكلاسيكي، ولا لدى الباحثين العرب والمسلمين: محدثين ومعاصرين، فهي تقع خارج أفقهم الفكري وإشكالياتهم، لأنها ـ بكل بساطة ـ لا تحظى بالاعتراف في مجتمع تسود فيه ثقافة عالِمة ومكتوبة، ولا يُنْظر فيه إلى الشعب كفاعل ثقافي، بل يقع فيه القَدْح في «العامّة» و«الدهماء»، ويذهب الكتاب والمفكرون بذلك القدح إلى مداه[٣٥]، مؤسسين، بذلك، لإخراج ثقافة الشعب والأطراف غير الحضرية من تراث الإسلام وتاريخه. ويحلّل أركون، بدقة[٣٦]، السياقات المختلفة لذلك التهميش الذي أصاب الثقافة الشفوية في الإسلام، والمتجسدة (أي السياقات) في ما سمّاه بظاهرة **التضامن الوظيفي** بين الثالوث: السلطة المركزية، والعقل الأورثوذوكسي، والثقافة المدينية العالِمة. وهو يعود بالانفصال القاطع بين العقل الكتابي والعقل الشفوي إلى جذوره القرآنية؛ حيث الانفصال بين المجتمع الإسلامي المديني، الذي تقوم فيه دولة مركزية، وكتاب ديني، وثقافة عالِمة، والمجتمع الجاهلي: الشفوي، البدوي، المنزوع من أية سلطة أو كتاب.

إذا كان الباحثون المسلمون يعيدون، اليوم، إنتاج التهميش عينِه للثقافة الشفوية، نتيجة وقوع تفكيرهم تحت تأثير السلطة المرجعية لما يسميه أركون **العقل الإسلامي الأورثوذوكسي**، فإن الخروج عن هذه السلطة لا يكفي لإعادة الاعتبار إلى هذه الثقافة؛ إذ إن فهمها واستيعاب تاريخيتها، وتحليل عناصر الغِنَى فيها، يتطلب إعمال أدوات منهجية جديدة غير سائدة في مجال الدراسات الإسلامية، مستقاة من اللسانيات، والسيميائيات، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم التاريخ...، أي يفترض **إعادة تأهيل** مجال الدراسات الإسلامية تأهيلاً معرفيّاً ومنهجيّاً مناسباً للبُنى الموضوعاتية

---

(٣٣) أركون، الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص ١٩٥.

(٣٤) قد تكون الثقافة العالمة، غير المكتوبة، في جملة الثقافة الشفوية، من ذلك ـ مثلاً ـ خطب الجمعة والدروس الدينية في المساجد.

(٣٥) حتى ابن خلدون لم يَسْلم، في نظر محمد أركون، من آثار هذه الرؤية الكلاسيكية الإسلامية للعامة، ووحده أبو حيان التوحيدي استحق من أركون الاستثناء والاعتراف. انظر: Arkoun, *Pour une Critique de la raison islamique*, p. 32.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٦.

الإشكالية التي يَستدعيها الاهتمام بهذه المسائل المُهْمَلَة، والمَنسيَة، والمهمّشة، في تاريخ الإسلام الديني والثقافي.

*

على هذه المساحات الإشكالية الثلاث مدارُ الإسلاميات المطبَّقة الأركونية. وهي مساحات بِكْرٌ، أو تكاد أن تكون بِكراً، في مجال الدراسات الإسلامية. وهي، لذلك السبب، كثيرة وشائكة، وتتجاوز نطاق البرنامج العلمي الفردي، أو نطاق برنامج عمل أفراد/ باحثين كثر؛ ذلك أن الحاجة إلى تغطيتها **ليست كمية فحسب**، أي ليست تتوقف على وجود عدّةٍ من الباحثين الملتزمين باستراتيجيتها العلمية، وإنما هي **كيفية** في المقام الأوّل، أي منوطة بمدى النجاح في إطلاق مشاريع **عمل علمي جماعيّ** تَتضافر فيه التخصصات كافة، في أفق استدماج مقاربات منهجية مختلفة، للإشكاليات تلك، في منظومةِ **قراءةٍ تركيبيةٍ جامعة** لتراث الإسلام، وللمُغَيَّب في هذا التراث على وجه التحديد.

*

يقع ضمن مسار مشروع الإسلاميات المطبَّقة، ويقترن به في الوقت عينه، مشروع **نقل العقل الإسلامي**: الذي أطلق محمد أركون القولَ فيه، والعملَ، منذ النصف الثاني من عقد سبعينيات القرن العشرين، ليشهد النور ـ في صيغته الابتدائية ـ منذ أوائل الثمانينيات في كتاب سيحمل العنوان نفسه(*).

ثالثاً: في نقد العقل الإسلامي

لعلّ محمد أركون، في ما نعرف، أوّل من استخدم مفهوم **العقل الإسلامي**، كمفهوم إجرائي، لتحليل منظومة المعرفة التي أنتجها المسلمون في العهد الكلاسيكي، وتحديد الإبيستيمات الرئيس التي تشتغل في تلك المنظومة، فتشكل داخلها موضوعات التفكير، أو أدوات الإنتاج، أو عوائق التفكير، أو حدود إمكانه. ولا شك في أن الفاصل الزمني بين استخدامه مفهوم **العقل الإسلامي** واستخدام محمد عابد الجابري مفهوم **العقل العربي**، فاصل زمنيّ قصير قد لا يُلْحَظ، ولكن من غير شكٍّ أن الرجُلَيْن لا يعنيان

(*) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٣.

بالعقل المعنى عينَه؛ فهو عند محمد أركون معنىً فوكوي، وهو عند الجابري معنىً كَانْتي تغذّى من بعض تحليلات ميشيل فوكو وحفرياته في الثقافة الغربية. لكن الذي لا يتلبَّسُهُ شك أن هذا الاستخدام، في حالتيه الأركونية والجابرية، فتح أمام الدراسات الإسلامية أفقاً معرفيّاً ومنهجيّاً رحباً، ونقلها من مجال تاريخ الفكر، والنقد الإيديولوجي للتراث، إلى النقد المعرفي للعقل بما هو أداة إنتاجٍ للفكر والمعرفة.

١ ـ لماذا نقد العقل الإسلامي؟

لأن هذا النقد، عند محمد أركون، يجيب عن حاجة راهنة: فكرية واجتماعية وسياسية، هي فكّ ارتباط المحافظين وقوى السلطة بالرأسمال الرمزي الذي على أساسه تقيم هذه الأطراف مشروعيتها(٣٧). ومع أن حاجتنا ماسة، في نظره، إلى الوعي بأن «كل كتب التراث ينبغي أن تغربل غربلةً شاملة، وأن تمحَّص تمحيصاً لا هوادة فيه»(٣٨)، أي أن تخضع لعملية تفكيك نقدي يتناول يقينياتها المطلقة والمغلقة(٣٩)، إلّا هذا النقد التاريخي لم يَجْر، حتى الآن، لأسباب عدّة، معرفية وسياسية، منها الافتقار إلى الأدوات العلمية والمنهجية المناسبة لمثل ذلك النقد، لغربة الدارسين العرب والمسلمين عن واقع الثورات المعرفية المعاصرة ومكتسباتها، ومنها أن المسلمين «مشغولون بالتعبئة والتجييش العاطفي والسياسي لا بالبحث العلمي المحرر للعقول على عكس الأقوام الأوروبية»(٤٠) التي أفلحت نخبها في إنجاز مهمة نقد العقل الديني.

٢ ـ ما الذي يعنيه العقل، والعقل الإسلامي، في أطروحات محمد أركون؟

يعني العقل قواعد التفكير الحاكمة للوعي، ضمن ثقافةٍ ما، وجملة اليقينيات الذهنية الثاوية، في ذلك الوعي، منظوراً إليها بوصفها الحقائق المطلقة التي يتعيّن الانطلاق منها. والعقل الإسلامي، بهذا المعنى، هو ذلك العقل الذي تحكمه قاعدة الانطلاق من النصّ الديني بما هو مستودع الحقائق المطلقة المبلَّغة من طريق الوحي،

---

(٣٧) «إن نقد العقل الإسلامي يهدف إلى تفكيك كل هذا البناء الشامخ والمقدس الذي يحتمون به اليوم من أجل الحصول على المشروعية، أو من أجل المحافظة عليها». انظر: أركون، **الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ص ١١٧.

(٣٨) أركون، **الهوامل والشوامل: حول الإسلام المعاصر**، ص ١٧٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

والمُفَسَّرة من قِبَل جماعةٍ مأذونةٍ ومكرَّسةٍ لحراسة التفسير الرسمي للنصّ من جماعات البدع، والغلاة، والضالين... إلخ. وليس للعقل من وظيفة سوى أن يُحسن قراءة النصّ الديني الذي يحوي تلك الحقائق، والذي يرسم للبشر المعايير التي من شأن الالتزام بها أن يجنبهم المهالك، ويأخذهم إلى طريق الهداية والخلاص[٤١].

والعقل الإسلامي، عند أركون، **واحدٌ** وإن تنوَّعت صورُ التعبير عنه (العقل السني، العقل الشيعي، العقل الخارجي...)، ومراتبُه (العقل الفقهي، العقل الكلامي، العقل الصوفي...)، فهو محكوم بما يسميه **الإيبيستيمي الإسلامي** عينِه[٤٢]. وهو ما يجعل تلك العقول تشترك[٤٣]، على اختلافها، في «**معطى الوحي**» بما هو معطى تأسيسي للتفكير، وفي «**احترام السيادة والهيبة وتقديم الطاعة لها**»، بما هي سيادة مرجعيات فقهية وعلمية تعلو على النقاش، ثم إنها تشترك ـ ثالثاً ـ في «**تصوّر محدد عن العالم والكون... خاص بالعصور الوسطى**»[٤٤]. غير أن عقلاً بعينه، داخل هذه العقول، هيمن وآلتْ إليه الغلبة، هو الذي ينعته أركون بالعقل الفقهي ـ اللاهوتي الأورثوذوكسي[٤٥]، أي العقل الفقهي النصيّ ـ الأشعري، الذي انتهت إليه السيطرة، داخل نطاق الثقافة الإسلامية وتاريخها، لأسباب لم تكن فكرية، وإنما كانت سياسية: تحالف السلطة، منذ عهد الخليفة العباسي المتوكل، وفقهاء النصّ. وهو عقل حدَّد ما اعتبره الرؤية الصحيحة، والقويمة، إلى الدين ودَمَغ ما عداه ممّن حاد عنها بالابتداع والضلال.

ما سمات هذا **العقل الأورثوذوكسي** الإسلامي؟

يشدّد محمد أركون، في مناسبات عديدة، على أن هذا العقل الأورثوذوكسي ليس خاصاً بالإسلام والثقافة الإسلامية حصراً، وإنما هو عقل مشترك في سائر مجتمعات

---

(٤١) «بما أن سُبُل النجاة، للناس كافة، ووسائلها معروضة على نحو واضح في الكتاب، فإن المهمة الأولى للعقل تنصرف إلى **قراءة صحيحة** للكتاب كلّه». انظر: Arkoun, *Pour une Critique de la raison islamique*, p. 71.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٤٣) «عندما نقارن بين مختلف العقول، أقصد عقول المدارس الإسلامية المختلفة كعقل الصوفية، وعقل المعتزلة، وعقل الإسماعلية، وعقل الفلاسفة، وعقل الحنابلة، وعقل الشيعة... إلخ، فإننا نرى أنها تختلف في مجموعة من المجريات والمسلمات في لحظة الانطلاق. وعندما ننظر إلى التاريخ، نجد أنها طالما اصطرعت وتنافست وتناحرت. ولكن عندما نعمق التحليل أكثر، وننظر إلى ما وراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية، فإننا نجد أيضاً أن هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية. وهذه العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا أن نتحدث عن وجود **عقل إسلامي**». انظر: أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص ٢٣٦ (التشديد في النص).

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧ (التشديد في النص).

(٤٥) Arkoun, Ibid., p. 79.

الكتاب[٤٦]، ذلك أن «العقل الديني هو ذاته في جميع الحالات»[٤٧] الدينية. ومع أن المطابقة بين تجربة العقل الديني في الإسلام وتجربته في أديان أخرى قد لا تكون، دائماً، سليمة ومشروعة خارج نطاق التحليل الإيبيستيمولوجي، أي بالنظر ـ مثلاً ـ إلى السياقات التاريخية الخاصة التي تكوَّن فيها، إلّا أن سماته ـ كما يحدّدها أركون ـ هي عينُها، مع بعض الفوارق، سمات العقل الديني المسيحي واليهودي. ولعل من أهمها ما يطلق عليه اسم **التلاعبات** (Manipulation) التي يقوم بها هذا العقل[٤٨]، وفي جملتها المرور من الشفهي إلى النصّ المكتوب، من دون حسبان النصاب الخاص للخطاب الشفهي، والتنزّل ـ من ثمة ـ منزلة **العقل الكتابي** المرتبط بالسلطة؛ ثم في جملتها الانتقال من التجربة الحية للخطاب القرآني الشفهي، أي المتلوّ من قِبل النبي على المسلمين الأُوَّل، إلى النصّ الرسمي المدوَّن بين دفتين (= المصحف)، وإسقاط أحكام الخطاب على أزمنة أخرى، وتجارب إسلامية أخرى، من دون حسبان شروط التاريخ والتغيّر.

الإسلام، في هذا، يشبه غيره من الأديان في السيرورة التي قطعها[٤٩] منذ انبثاق الوحي (= الحدث المدشِّن)، إلى الشهادة المؤوِّلة (Témoignage Interprétatif)، إلى الكتابة (أي التدوين)، إلى القراءة. والعقل الديني فيه هو عينُه العقل الديني في الأديان الأخرى، في النظر إلى النصّ، وفي اعتماد شهادة المعاصرين للأنبياء، وفي التدوين الرسمي للنصّ، ثم في قراءته وتفسيره، وتكريس ذلك التفسير بوصفه وحده القويم (= الأورثوذوكسي)، واعتماده من قِبَلِ سلطةٍ، تفسيراً رسمياً، تحكم باسمه. وهذه السمة من سمات العقل الديني (= التلاعب، التحوير) مسؤولة عمّا أسماه أركون بالانحرافات التي أصابت الأديان ومنها الإسلام[٥٠].

---

(٤٦) «يمكننا، إذن، أن نتحدث عن عقل **ثيولوجي** كان عاملاً وما يزال في مجتمعات الكتاب». انظر: المصدر نفسه، ص ٧١.

(٤٧) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ٢١٩.

(٤٨) Arkoun, *Pour une Critique de la raison islamique*, p. 83.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٦٣ ـ ١٦٨.

(٥٠) «ماذا حصل في الدين، أيّ دين سواء أكان المسيحية أم الإسلام؟ حصل في الفترة الأولى من ظهوره انتقال من مرحلة الخطاب النبوي إلى مرحلة الخطاب الفقهي أو اللاهوتي أو السياسي. وهكذا حُوِّل الخطاب النبوي المنفتح على المعاني الكثيرة، بسبب طبيعته المجازية المتفجرة، إلى قوالب جامدة وقسرية على يد الفقهاء وعلماء الكلام والمنظرين السياسيين... وهكذا تنتهي المرحلة المثالية الرائعة التي يتوهج فيها التاريخ... وننتقل إلى مرحلة «نثرية» إذا جاز التعبير، ننتقل إلى مرحلة باردة، مرحلة تحويل الشعارات الثورية إلى تطبيق على أرض الواقع. وشتان ما بين المثال والتطبيق! لا يمكن للتطبيق في أي حالة أن يكون على مستوى المثال أو المبادئ =

ويلخّص السمة الثانية للعقل الإسلامي في منزعه إلى **طَقْسَنَة** (Ritualisation) **السلوك الفردي**، وإدخاله في القالب الذي يحدّد الرأي الفقهي الأورثوذوكسي السائد[٥١]. وهذه الطقسنة تخيّر أهل «البدع» بين الاندراج في المنظومة السلوكية المقبولة وبين الزوال. وهي عينُها التي عرفتْها أديان أخرى غير الإسلام، وخاصة المسيحية، ممّا يُدَلّ به على أن العقل الديني واحدٌ في المضمون والقواعد.

أين يتجلى هذا العقل الإسلامي، في نظر أركون، وما النصوص التمثيلية التي يُفصح فيها عن نفسه بأجلى صورة؟

ربّما وُجِد أفصحُ تعبيرٍ عنه في نصوص أبي الحسن الأشعري، «أستاذ العقل الأورثوذوكسي»[٥٢]، أو أبي حامد الغزالي، أو ابن تيمية، أو حتى عبد الله بن المقفع، الذي رسَّخ القانون النمطي الإسلامي[٥٣]، لكن النصّ الأكثر تمثيلاً لذلك العقل، وتعبيراً عنه، وتحديداً له، هو ـ في ما يرى أركون ـ **الرسالة** للإمام الشافعي. وهو كرس لها دراسة نشرها في كتابة: **نحو نقدٍ للعقل الإسلامي** حملَتْ عنوان «مفهوم العقل الإسلامي»[٥٤]. والتمثيل، هنا، ليس تمثيلاً لأواليات العقل التي صنعتِ التراث الإسلامي، فهذه في نظر أركون، تستطيع أن تجدها في كتب تأسيسية مثل تاريخ الطبري وتفسيره، وكتب الحديث للبخاري ومسلم والكليني وابن بابويه وأبي جعفر الطوسي[٥٥]، وهي ظهرت ـ تباعاً ـ بين نهاية القرن الثاني وبداية القرن الخامس الهجري (بين بداية التاسع وأواسط الحادي عشر الميلادي)... إن تمثيل **الرسالة** لذلك العقل إنما هو **التعبيرُ النظريُّ** عن قواعده،

= المثالية. ولذلك يتحدث المؤمنون، مثلاً، عن حصول انحراف عن المبادئ بعد موت النبي بفترة غير طويلة. إنهم يأسفون لتدهور الوحي على أيدي السلالات المالكة، ولإفساد البشر لمبادئه أو انحرافهم عنها... وإذا ما نظرنا إلى التاريخ عن كثب، فإنه لا يمكننا أن ننكر حصول هذه الانحرافات... فالإمبراطوريات المسيحية في بيزنطة والغرب خرجت بالتأكيد على مبادئ الإنجيل، وانتهكتها حتى وهي تتحدث باسمها، وترفع شعارتها. وكل ذلك بسبب ضرورات القوة والسلطة والتوسع (ما علاقة الإنجيل بالحروب الصليبية مثلاً؟). وقل الأمر نفسه عن الإمبراطوريات الإسلامية بدءاً من الأمويين، وانتهاء بالسلطنة العثمانية، مروراً بالعباسيين والسلجوقيين.. إلخ. هل كانت ممارستها مطابقة للمبادئ القرآنية المثالية؟ نعم، لقد تولدت في كلتا الحالتين، المسيحية كما الإسلامية، أنظمة كهنوتية لاهوتية قمعية شوهت المقاصد التحريرية للخطاب النبوي والممارسة النبوية. يكفي أن نلقيَ نظرةً على خطابات الأصوليين، اليوم، وممارستهم، وعلى كلام النبي وأفعاله التحريرية في وقته لكي ندرك الفرق الشاسع». انظر: أركون، المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٥١) Arkoun, Ibid., p. 79.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٥٤) Mohammed Arkoun, «Le Concept de raison islamique,» dans: Ibid, pp. 65-99.

(٥٥) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ص ٢٠٠.

وهو تعبير قلّما أفلح نصٌّ فكريّ إسلامي في أدائه على نحو ما فعله الشافعي في نصّ **الرسالة**؛ على ما يعتقد محمد أركون.

ليس غرضنا، في هذه الفقرة، استعادة معطيات قراءة أركون للرسالة، إذ يمكن القارئ أن يعود إلى دراسته مباشرة، إنما غرضنا الوقوف على ما رأى فيه علامات دالة على تكوُّن عقل إسلامي، أو قواعد للتفكير داخل نطاق ثقافة الإسلام، والنقد الذي وجَّهه لطريقة ذلك التفكير.

تدور **رسالة** الشافعي، على نحو ما قرأها محمد أركون، على **أسس السيادة العليا في الإسلام** (Autorité)، أي المبادئ التي عليها تنتظم الأحكام والتشريعات والقوانين في الإسلام. وهي أسس أربعة: ١ ـ السيادة الدينية، ٢ ـ مصدرية القرآن للمعايير القائمة على السيادة الإلهية، ٣ ـ السّنّة وسيادة النبي، ٤ ـ قواعد العمل الإنسانية لبلورة السيادة واحترامها، من إجماع، واجتهاد، وقياس، واستحسان، واختلاف[٥٦]. وفي هذا التأصيل النظري لقواعد التشريع، ولطريقة عمل الفكر، وكيفية صلته بالنصّ، يكرّس الشافعي النصّ المتعالي، الإلهي والنبوي، مرجعاً ولا يُبقي للعقل أكثر من وظيفة **الاستنباط**. ويترتب على هذا التقعيد، في نظر محمد أركون، جملة نتائج معرفية:

أوّلها الميل الصريح، عند الشافعي، إلى **تغييب التاريخ**[٥٧] من طريق إخراج النصوص والأحكام من بيئتها الأصل الأولى، ومن سياقاتها الزمنية، ومناسباتها الموضعية. ولذلك تتضاءل، في الرسالة، الإشارات إلى الحوادث والشخصيات التاريخية.

وثانيها الحط من فعالية العقل، وحصرها في نطاق **القياس**[٥٨] بين حالةٍ أصل وحالة فرع، أي في نطاق إدخال متغيرات الواقع والتاريخ، والمكان والزمان، في منطقِ نصٍّ متعالٍ لا تقيِّدُه شروط التاريخ.

يمكن حسبان العقل الإسلامي، بهذا المعنى، عقلاً قياسيّاً ولا تاريخيّاً؛ يستعيض عن التاريخ بالنصّ، ويحدّد للمعرفة وجهة وحيدة هي تنزيل النصوص، منظوراً إليها بما هي متعالية مطلقة، على وقائع شديدة التنوّع والتباين والتبدّل. يلتقي الجابري

(٥٦) Arkoun, Ibid., p. 68.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٧٨.

وأركون، هنا، في تشخيص قواعد المعرفة في العقل (العربي، الإسلامي): آلية القياس، مرجعية النصّ، تبريرية العقل... إلخ. ولكن بينما يكتفي أركون بنصّ تمثيلي (**الرسالة**: للشافعي)، يذهب الجابري إلى بيان أطروحته مستخدماً نصوصاً عدّة في أصول الفقه، وعلم الكلام، وعلم اللغة، والنحو والبلاغة... إلخ. لكن النتيجة، عند الباحثَيْن، واحدة؛ فالعقل العربي عند الجابري راكد، ومعاق معرفيّاً، ومأزوم، والعقل الإسلامي عند أركون منغلق ومنسدّ، وهو، في الحالين، يفرض علينا تفكيكه، ونقده وتجاوزه.

إذا تركنا نقد الجابري جانباً، وانصرفنا إلى أطروحات أركون في نقد العقل الإسلامي، سيطالعنا إلحاحه الشديد على نقد حالة ما يسميه بالدائرة العقائدية المغلقة (أو السياج العقائدي المغلق)، من حيث هي السبب في الانسداد الفكري التاريخي الذي انتهت إليه الثقافة العربية الإسلامية، وحكم عليها بالدوران داخل مدار الإبيستيمي القروسطي، وبالعجز عن مجاراة تحوّلات المعرفة الإنسانية التي دشنتها الحداثة في الغرب. ما الذي يعنيه أركون بالسياج الدوغمائي المغلق؟

يسلّم أركون بأن هذا السياج تَشَكَّل في الأديان التوحيدية كافة، لا في الإسلام فقط، وهيمن فيها. ويقصد به «**ذلك السور المسيَّج بالأسلاك الشائكة للعقيدة الرسمية، وبالتالي فلا يمكن الخروج منه ما إن تدخله وتندمج فيه. ويصبح العقل فيه خاضعاً للتراث الأورثوذوكسي (أو الرسمي) المقدس**. ويتحكم فيه هذا التراث، ويسيطر عليه أكثر فأكثر كلما مرّ الزمن، وزاد من تقديس هذا التراث ونزع كل صبغة تاريخية عنه»(٥٩). وفي نطاق هذا السياج، وتبعاً لأحكامه، تتشكل تلك الجدلية الفاصلة بين القابل للتفكير فيه والممتنع التفكير فيه بوصفها الجدلية الحاكمة لتاريخ الوعي الإسلامي: قديماً وحديثاً. وإذا كان مفهوم السياج الدوغمائي يُسْعِف التحليل، لأنه «مصطلح ناجح وفعّال وضروري من أجل فهم بنية **العقل اللاهوتي**، وكيفية اشتغاله، وآلية هذا الاشتغال»(٦٠)، فإنه يلقي ضوءاً على الأسباب التي تَكْمَن خلف حالة الرفض السائدة، اليوم، لكل محاولات الفحص العلمي، والنقد التاريخي، لتراث الإسلام، ليس من قبل الرأي العام وجمهور الحزبين الإسلاميين فحسب، بل مِن قِبل الدارسين العرب والمسلمين في مجال الإسلاميات وتاريخ الفكر. والحقّ أن كيفية استقبال أعمال محمد أركون، من طرف القسم الأعرض من هؤلاء الدارسين، يُطْلِعنا على وجاهة رأي الرجل في الآثار

(٥٩) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ٢٣٣ (التشديد من عندي).
(٦٠) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ص ٣١٠.

المدمّرة لذلك السياج العقائدي المغلق، الذي يسجن فيه العقل الإسلامي، وعلى الحاجة إلى الخروج من هذا الانغلاق الدوغمائي[٦١] المهيمن على الفكر.

*

تتلازم الإسلاميات المطبَّقة ونقد العقل الإسلامي في مشروع علمي واحد، من حيث هما وجهيْن له مترابطيْن. وتنتظم، داخل نطاق هذا المشروع، وتحت عنوانيْه الكبيريْن المومأ إليهما، جملة متصلة من الموضوعات والإشكاليات ما توقّف محمد أركون عن إثارتها والتفكير فيها، إمّا درساً وبحثاً أو استشكالاً وتهيئةً، مثل الأخلاق[٦٢]، والنزعة الإنسانية في تاريخ الفكر الإسلامي الكلاسيكي[٦٣]، وجدليات التقديس والعنف، والحقيقة والتاريخ[٦٤]، والصلات بين السيادة العليا ومشروعية السلطة من منظور العلاقة التاريخية بين السياسيّ والدينيّ في تاريخ الإسلام[٦٥]، والأشكال المختلفة للتعبير عن النظام الشعائري للاعتقاد الإسلامي (تحليل الحج من وجهة نظر الأنثروبولوجيا الدينية)، وعلاقات الاستمرارية والقطعية في تاريخ الفكر[٦٦] (من الحقبة الكلاسيكية إلى الحقبة السكولائية بين القرنين الثالث عشر والتاسع عشر للميلاد). والحقّ أن دراساته، في الموضوعات هذه، انطوت على جِدّة في المقاربة وفي المنهج، وفتحت أمام البحث العلمي مساحات واسعة للتفكير والاختبار. وزاد من أهميتها أن تدخلات محمد أركون فيها اتخذت شكلاً استشكالياً ومنهجياً، أكثر مما أخذت شكل بحوث ناجزة. وهذا إذا كان مقصوداً منه، وينتمي إلى استراتيجيته المعرفية، فهو يضع أمام الباحثين ـ من جهة أخرى ـ قائمة مميَّزة، ومشتَغَل عليها بعناية، من الموضوعات التي ينبغي طرقُها علميّاً، وغالباً من التي ضُرِب عليها نطاق المنع وهمِّشت، أو من التي لم تخضع خاماتُها لتهيئةٍ عملية تستشكلها، فتحوّلها إلى قضايا وأسئلة للبحث.

---

(٦١) عنْوَن أركون أحد كتبه عن ألفباء الإسلام عنونةً فرعية بـ: نحو الخروج من الانغلاقات الدوغمائية. انظر: Arkoun, *ABC de l'Islam: Pour sortir des clôtures dogmatiques*.

(٦٢) انظر: Arkoun, *La Question éthique et juridique dans la pensée islamique*.

(٦٣) انظر: Mohammed Arkoun: *Humanisme et Islam: Combats et proposition*, Etudes Musulmanes (Rabat: Librairie Philosophique Vrin, 2005), et *L'Humanisme Arabe au IVᵉ/Xᵉ siècle: Miskawayh: Philisophe et historien*.

(٦٤) انظر: Mohammed Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, 2nd ed. (Paris: Maisonneuve et Lorose, 1984).

(٦٥) Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*.

(٦٦) Arkoun, *La Pensée arabe*.

وإذْ لا يَسَعُنا في هذا النصّ، المكرَّس لإضاءة المساهمة العلمية لمحمّد أركون في ميدان الإسلاميات، أن نتناول، بالعرض والتحليل، مجمل تدخلاته المعرفية في الموضوعات المومأ إليها...، وإذ يُهمّنا، في المقام الأول، ما له علاقة بأطروحاته الفكرية الكبرى، ذات التميُّز المنهجي والعلمي، والجِدّة المفهومية، والمعبَّر عنها في دراسات تطبيقية، فإننا سننصرف إلى قراءاته للنصّ القرآني، بوصفها ورشة عمل علمية غير مسبوقة في الفكر العربي المعاصر، ولحظة جرأة فكرية نادرة في تناول تراث الإسلام(٦٧)، وتطبيقاً نموذجياً لاستراتيجية الإسلاميات المطبّقة المتعلقة بإرادة كسر الممتنع التفكير فيه؛ في وجهيْها الموضوعاتي والمنهجي.

رابعاً: في القراءات الأركونية للنص القرآني

سيلاحظ القارئ أن عنوان هذه الفقرة «قراءات» لا قراءة، والعلاقة بين اللفظتين ليست علاقة مفرد بجمع، بل يقوم بينهما فارق في الدلالة. وكان محمد أركون نفسه قد عنون الكتاب، الذي جمع فيه دراساته القرآنية، بـ قراءات(٦٨). وهي، فعلاً، قراءات لأكثر من سبب؛ فمحمد أركون، من جهة **أولى**، لم يقرأ النصّ القرآني في كلّيته، وإنما طبّق منهجيته في قراءته على سُوَرٍ بعينها. وهو، من جهة **ثانية**، تَنَقَّل بين أكثر من قراءة: لسانية ـ سيميائية، أنثروبولوجية ـ تاريخية. وهو، **ثالثاً**، قرأ بنية ما سمّاه **الخطاب النبوي**، في الأديان التوحيدية الثلاثة، بعقل مقارِن... إلخ. وبالجملة فنحن إزاء قراءات لا قراءة واحدة، أي إزاء مقاربات تجريبية لا تدعي أنها كاملة وشاملة، وإن هي رسمت لقراءة النصّ الديني أفقاً جديداً يمكن للبحث العلمي ارتيادُه، فيما لو ارتفعت الموانع (غير العلمية) الحائلة دون مثل هذه القراءة.

موضوع هذه القراءات هو **الوحي**، ولكن لا بمعناه اللاهوتي أو الكلامي، بما هو عقائد مبلَّغَة إلى البشر عبر الرسول، وإنما بمعنى **البنية اللغوية** والرمزية التي جرى بها ذلك التبليغ في نطاق الإسلام، كما في نطاق الأديان التوحيدية الأخرى؛ ذلك أنّ «**ما كان قد قُبل وعُلِّم وفُسِّر وعِيشَ عليه بصفته الوحيَ، في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية، ينبغي أن يُدرَس أو يقارَب منهجياً، بصفته تركيبة**

(٦٧) ستنفتح الطريق أمام مساهمات أخرى لباحثين عرب معاصرين مثل الراحل نصر حامد أبو زيد، ومحمد شحرور، وعبد المجيد الشرفي، ووجيه قانصوه.

(٦٨) Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982).

اجتماعية لغوية...»[٦٩]. ويفرض هذا الاختيار المنهجي على صاحبه تعليق العَقدي، في النصّ القرآني، وأحكامه إلى حين الانتهاء من تحليل بُنَاهُ اللغوية، والسيميائية، والأنثروبولوجية التي يطرحها كنصّ. على أن التعليق هذا ليس إسقاطاً أو حذفاً، عند محمد أركون[٧٠]، وإنما ضرورة منهجية لدى من يحدّد القرآن بوصفه نصّاً ناطقاً بأحكامه من خلال نظامٍ لغويّ وسيميائي وأنثروبولوجي عربي.

يتحدد المدخل **الأول** إلى تناول الوحي، عند أركون، في التمييز بين معنيين للوحي يخلط الناسُ، والفقهاءُ، عادةً، بينهما، ويتعايشان في وعيهم؛ بين الوحي بما هو كلام الله الأزلي **المُثْبَت في أمّ الكتاب**، أو **اللّوح المحفوظ**، وبين الوحي كتنزيلٍ تجسَّد في لغة بشرية؛ «نقول ذلك ـ يوضّح أركون ـ على الرغم من أن القرآن نفسه يلحّ على وجود كلامٍ إلهي أزلي لا نهائي، محفوظ في **أمّ الكتاب**، وعلى وجود وحيٍ على الأرض بصفته الجزء المتجلي، والمرئي، والممكن التعبير عنه لغويّاً، والممكن قراءته. وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله». وليس التمييز هذا بين مستويي الوحي بدعاً من محمد أركون، بل هو «موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن. ولكنه عمليّاً مشطوب أو غائب عن التصور الشائع عن القرآن بصفته كلام الله، والوحي، والكتاب المقدّس، والشريعة الإلهية في وقت واحد». بل إن المسلمين يؤمنون أن «الآيات المعبَّر عنها باللغة العربية تمثل الكلام الأصلي والتركيب النحوي والصرفي لله نفسه»[٧١]. وعلى ذلك، ينطلق عمل محمد أركون على النصّ القرآني من افتراض «الحدث القرآني واقعةً لسانية، ثقافية ودينية...»[٧٢] قابلة للقراءة على هذا المقتضى.

يتحدد المدخل **الثاني** إلى قراءة الوحي (= القرآن) في وجوب التمييز بين القراءة الحرفية للوحي والقراءة الآخذة بفرضية البنية المجازية للنصّ. ولقد شهد تاريخ الفكر

---

(٦٩) محمد أركون، **القرآن**: **من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٢١ (التشديد في النص الأصلي).

(٧٠) «... قلت سوف أعلق هذه الأحكام، ولم أقل سوف أسقطها أو أتجاهلها أو أحذفها، كما يفعل علماء الألسنيات والتاريخ المعاصرون بنوع من العنجهية والغرور... ولكن **ليس هذا موقفي**. **ولا أريد اختزال الظاهرة الدينية أو نفي الوحي كما يفعل الكثيرون**... لماذا أقول ذلك؟ لأن المؤرخين وعلماء الألسنيات المحدثين يُحلّون التفسير الوضعي والعلموي محلّ غيره من دون أن يعوا أن النصّ الديني هو، أولاً، مرجعية وجودية إجبارية بالنسبة للمؤمنين». انظر: المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢ (التشديد من عندي).

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٢، وأركون، **الهوامل والشوامل**: **حول الإسلام المعاصر**، ص ١٥٣ ـ ١٥٥.

(٧٢) Arkoun, *La Pensée arabe*, p. 11.

الإسلامي جدلاً بين أصحاب القراءتين؛ بين المعتزلة، المشدّدين على التفسير المجازي للنّص، والحنابلة، المتمسكين بالتفسير الحرفيّ له. وإذا كان أركون يسلم بأن أحداً لم يعد يملك، اليوم، دراسة القرآن دراسة علمية تاريخية على نحو محاولة المعتزلة ذلك في عصرهم[٧٣]، فهو يسلِّم بأن انتصار رأي خصومهم، النَّصيين والحرْفيين، جرَّ على وعي المسلمين لقرآنهم تبعات سلبيةً، وحرمهم من فهم الأبعاد الكبرى للكلام الموحى، وأغلق أمامهم باب التفكير في الإشكالية العميقة التي فتحها المعتزلة في مسألة المعنى، وعلاقة اللغة بالمعنى، ودور آلية التأويل في تكوين المعنى وما شاكل ذلك من الأسئلة التي انتقل الاهتمام بها من أصول الدين إلى اللغويات والنقد الأدبي. إن المجاز الوحيد، الذي اعترف به التفسير الأورثوذوكسي، هو ذاك الذي يتحدد في معناه التقليدي «بصفته مجرّد وسيلة بلاغية هدفها تحلية الأسلوب أو تجميله»[٧٤] ليس أكثر. ولم يكن عمل المستشرقين الكبار على النصّ القرآني، أمثال نولدكه وبلاشير ووانسبرو، ليختلف كثيراً عن عمل التقليديين في تجاهل المجاز؛ ذلك أن «الدراسات الفيلولوجية التي طبقها المستشرقون على التراث الإسلامي... أهملت هي الأخرى أيضاً بلورة نظرية حديثة للمجاز والكناية ثم تطبيقها على الخطاب الديني»[٧٥].

أمّا المدخل **الثالث** إلى قراءة الوحي؛ فهو النظر إليه بما هو في قلب التاريخ، لا خارجه أو فوقه ـ على ما اعتادت النظرة التقليدية أن ترى إليه ـ وبحسبانه لصيقاً بأحداثه ومتغيراته؛ فالوحي، في تعريف أركون، «ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لانهاية، وإنما يقترح معنى للوجود. وهو معنىً قابل للمراجعة والنقض (انظر الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن)».[٧٦] ولا يستقيم معنى تاريخية الوحي إلّا باستعادة ذلك التمييز الضروري، الذي يلحّ عليه أركون، بين مستويَيْ الوحي المشار إليهما قبْلاً: مستوى كلام الله الأزلي، المطلق، المحفوظ في أمّ الكتاب، ومستوى التنزيل المرتبطة أحكامُه بالتاريخ. ومع أن محمد أركون لا يحفل كثيراً بـ «أسباب النزول»، ولا يرى فيها إضاءة تاريخية للنصّ القرآني، لأنها «عبارة عن الأسباب الخارجية، أو نوع من القصة الصغيرة المرافقة لكل

(٧٣) أركون، المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(٧٤) أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص ٣٢.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ٨٥. وانظر رأي نصر حامد أبو زيد في المسألة كما عرضناه في الفصل التاسع من هذا الكتاب.

آية»[٧٧]، إلّا أنه اهتم كثيراً بالناسخ والمنسوخ في النص، وتوسَّله دليلاً على تاريخيةِ نصٍّ نَزَلَ على مدى عشرين عاماً أو يزيد.

تروم هذه **المداخل الثلاثة** إعادة وضع الوحي في السياق الفكري الإسلامي المعاصر، بعد تحرير صورته من النظرة النمطية التقليدية السائدة عنه ـ وهي نظرة بَسَّطته، وضيَّقت معناه، وحطَّت من قدره[٧٨] ـ ثم بعد كَشْفِ ما تعرَّض له من تلاعبات «من قِبَل أشخاص مأذونين...، وغير مأذونين»[٧٩]، لا يتحرَّجون في النّيل من الدين بوصفه «ذروة مقدَّسة»، وتسخيره لِ «إرادة القوة والهيمنة»[٨٠].

• لماذا قراءة النصّ القرآني؟

يمكن أن يجاب عن السؤال بكيفيات مختلفة، لكنها متضامنة كمستويات لمعنىً واحد؛ يمكن أن ـ **أولاً** ـ يقال إن فكرة قراءة نصّ القرآن الكريم قراءاتٍ جزئيةً نشأت، في وعي محمد أركون، ومشروعه العلمي، في سياق اهتمامه بعلم التفسير، وقراءته كتب التفسير الكبرى. ويمكن افتراض انصرافه إلى كتب التفسير نتيجة تفكيره في إعادة قراءة النص القرآني. وفي هذه الحالة ـ **ثانياً** ـ يمكن أن تكون الفكرة ناجمة من ميله الدائم إلى التفكير في الظاهرة الدينية (التوحيدية) في كليتها، أي بعقل مقارِن يرى إلى ما بين ظواهرها ونصوصها من تشابُه. وبما أن الغربيين ـ وأركون يقرأهم بانتظام ـ درسوا كتبهم وأسفارهم (العهد القديم، الأناجيل)، وأخضعوها للبحث العلمي والنقد التاريخي، فما الذي يمنع طموحه العلمي من أن يفكر في إخضاع النصّ القرآني لمثل هذا الدرس العلمي؟ كما يمكن ـ **ثالثاً** ـ أن يجاب عن السؤال بالقول إن الرجل، المأخوذ بغنى المناهج الحديثة، وبالدرس اللساني والسيميائي في قراءة النصوص خاصة، جرّب أن يطبق هذه المناهج الجديدة على النصّ الديني عسى أن يضيء ذلك بعض مستويات هذا النصّ.

قد يكون أيٌّ من هذه هو السبب الذي حَفَزَه على قراءة النصّ القرآني، وقد يكون جميعُها ـ وبدرجات متفاوتة ـ ما حفزهُ على ذلك. غير أنه أيّاً تكن الأسباب المباشرة، وغير المباشرة، في هذا الاختيار، فإن الذي لا مِرْيةَ فيه أن وراءه فكرةً تأسيسية عن مكانة نصّ القرآن الكريم في تاريخ العقيدة، والجماعة الدينية والسياسية، وتراثها الثقافي،

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١١٥.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ٥٥.

أنضجت في وعيه خيار قراءة هذا **النصّ التأسيسي**: أي الذي به تأسست عقيدةُ الإسلام، وجماعتُه، وتراثه.

إن معنى النصّ التأسيسي يتجاوز كونه نصّاً قامت به عقيدة جديدة في التاريخ، هي الإسلام، وتشكَّلت ـ على قاعدة مبادئها الإيمانية والتشريعية والأخلاقية ـ جماعةٌ إنسانية اعتقادية هي الجماعة الإسلامية، بل ويتجاوز أنه النص الذي أتاح للعرب أن ينتقلوا، اجتماعيّاً، من القبيلية إلى الأمة، وأن ينشئوا دولةً صارت إمبراطورية، إلى معنى أشمل يَسَعُ التاريخ والحضارة والثقافة؛ وبيان ذلك أن الثقافة الإسلامية، بقطاعاتها وعلومها كافة، إنما تشكلت على حوافي هذا النصّ، وكمحاولة لقراءته وفهمه. ولذلك، ما كان لباحثٍ، مثل محمد أركون، أن يتجاهل الحاجة إلى العودة إلى النصّ التأسيسي للثقافة الإسلامية ليفهم هذه الثقافة، وليحلّل نظام المعرفة في حقولها المختلفة (أصول الفقه، علم الكلام، التفسير، علوم القرآن...)

على أن ثمة فارقاً بين القراءة والتفسير لم يتوقف محمد أركون عن التنبيه إليه، والتشديد على أنه لا يروم ـ في ما يقوم به ـ تقديم تفسير جديد للقرآن، ولو كان تفسيراً عصريّاً، كما لا يوافق على الانطلاق من المسلّمات، المضمَرة والمعلَنَة، التي ينطلق منها التفسير التقليدي وتشكّل، في الوقت عينه، المحدِّدات والموجّهات الأساس للفعالية الفكرية في تاريخ الإسلام[(٨١)]، مُؤثِراً الانطلاق من أخرى[(٨٢)] يحْسَبها أكثر تناسباً مع نوع القراءة التي يقترح تطبقها على النصّ. وليس موضوعنا، هنا، الانتصار لرأيه في التمييز ذاك بين القراءة والتفسير، أو نقده وتفنيده، إنما من المناسب تماماً، في هذا المعرض، أن نقف على وجوهٍ من التوازن في موقفه من مدوّنات التفسير التقليدية، تبديداً لاعتقاد ساد، عند كثير من قرائه ودارسيه، بأنه قَسَا على المفسّرين القدامى، وأجحف في حقّ أعمالهم. والموقف المتوازن هذا تناول، بالنقد والتقدير، عمل مفسِّريْن كبيريْن هما الطبري وفخر الدين الرازي.

يسلم محمد أركون بأن تفسير الطبري، وتفسير الرازي، «يتمتعان بهيبة كبيرة لا تضاهى سواء لدى المسلمين أم [هكذا وردت في ترجمة هاشم صالح، والأصحّ: أو] لدى علماء الإسلاميات»[(٨٣)]؛ فالطبري وضَع أسس التفسير وقواعده في الإسلام،

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٢.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٢٣.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٥١.

كما أن طريقته في تفسير الآيات «بعبارات تشبهها وبلغة سهلة وواضحة» سرعان ما تكرست، و«فرضت... نفسها على التراث التفسيري بكل قوةٍ وديمومة»[٨٤]. غير أن هذا التقدير لعمل الطبري يقترن، عند أركون، بنقدٍ شديد لطريقته عينِها في التفسير، وخاصة لمحاولات الطبري مماهاة تفسيره مع النصّ القرآني، وتقديمه إياه بوصفه التفسير الوحيد والرسمي لمعنى النصّ، من طريق لعبة لغوية يتحول فيها التفسير إلى قولٍ مقدس[٨٥]! أما فخر الدين الرازي، الذي اعتنى بالمجاز ولم يتعامل مع منطوقه بحرفية، فإن تفسيره «يشهد على عمق ديني وثقافة علمية وفلسفية قل نظيرها». وهو حَرِصَ فيه على «إقامة التماسك والتوافق بين الخطاب القرآني وتعاليم العلوم الفلسفية والعلمية التي كانت تحتل مكانة كبيرة في الثقافة العربية في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي»[٨٦].

غير أن محمد أركون لم يكن يكفيه أن يركن إلى مدوّنة التفسير الكلاسيكية، حتى في لحظاتها المتألقة مع الرازي، لأنها لا تقدّم القراءة المطلوبة للنصّ، أي القراءة غير الأورثوذوكسية التي لا تنظر إلى النصّ بوصفه نصّاً متعالياً وخارج التاريخ، والتي لا تخلط بين المجاز والحقيقة، وتميّز بين القصص القرآني، ووظائفه السيمانتية، ووقائع التاريخ، وتُخْضع النصّ لقراءة لسانية جديدة. ولعلّ إلحاح أركون المستمر على ضرورة أرْخَنَة[٨٧] الخطاب القرآني ذاتُ دلالة، هنا، في مجال رؤيته لنوع القراءة المطلوبة للنصّ، والتي لم يدشنها أحدٌ بعد، بمن في ذلك المستشرقون الذين درسوا هذا الخطاب مثل نولدكه وبلاشير. على أن الفارق بين القراءة والتفسير يتبين من **أدوات القراءة عينِها**، ومن **طريقة مقاربة النصّ** أو تناوله.

في تقديمه لترجمة كاسيمرسكي للقرآن الكريم[٨٨]، يحدّد محمد أركون دائرة

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٨٥) «عندما يكتب الطبري في تفسيره العبارة الشهيرة التالية، التي تتكرر باستمرار بعد أن يورد آية قرآنية معنية...، ثم يعطي تفسيره، بكل سهولة وارتياح، بصفته التفسير الحقيقي لكلام الله كما أراده الله بالضبط، فإن الطبري لا يعي إطلاقاً أن التفسير الذي ينتجه مرتبط بنوع ثقافته، وحاجيات مجتمعه (القرن الثالث الهجري)، وبالمواقع الإيديولوجية والعقائدية (أي المذهبية) التي اتخذها هو بالذات كفقيه مجتهد. إنه لا يرى كل هذه المسائل والقضايا، ولا يأخذها بعين الاعتبار. ولهذا السبب، فإنه يستطع أن يقول بكل براءة عقلية: يقول الله... ثم يعطي التفسير الصحيح والمطابق لكلام الله! وهو لا يفعل ذلك بشكل متواطئ أو ماكر، وإنما يعتقد بالفعل ما يقوله. يعتقد أنه قادر على تفسير كلام الله بشكل كامل ودقيق وصحيح بكل معانيه ومقاصده». انظر: أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص ٢٣٥.

(٨٦) أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص ١٥٢.

(٨٧) انظر في هذا: أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ٥٣.

(٨٨) *Le Coran*, Traduit de l'arabe par Kasimirski chronologie et préface par Mohamed Arkoun (Paris: Flammarion, 1970).

قراءته معيّناً المستويات **الثلاثة** التي تتضمنها، وهي[٨٩]: اللحظة **اللسانية**، واللحظة **الأنثروبولوجية**، واللحظة **التاريخية**. وهي لحْظات القراءة الثلاث التي نجد تطبيقاً لها في دراساته القرآنية حول الوحي ومكانته المعرفية، ووظيفته المعيارية، وخاصة في قراءاته لسُورٍ قرآنية مثل «العلق» و«الفاتحة»، و«أهل الكهف»، و«التوبة»[٩٠]. وإذا كانت قيمة المقاربة اللسانية، في نظره، في أنها «تُقصي كل تدخّل للقبْليات الثيولوجية والفلسفية»[٩١]، وتُدْخِل النصّ في السياقات اللغوية والسيمانتية التي تسمح بإخضاعه للقراءة[٩٢]؛ وإذا كان محمد أركون قد قرأ النصّ من منطلق هذه الخلفية اللغوية (= النحوية)، بما هو مؤسَّس على بُنى العلاقات النحوية[٩٣] في اللغة العربية، إلا أنه ظل يصر على أن «المنهجية الألسنية وحدها لا تكفي»، وأنها «ليست إلا مرحلة أولى من مراحل الدراسة، تتلوها بعدئذ الإضاءة التاريخية والأنثروبولوجية...»[٩٤]. وهو يقف، وقفات مطوّلة، لمقاربة النصّ تاريخيّاً وأنثروبولوجياً، كما في قراءته لسورة «التوبة»[٩٥]، ولسورة «الفاتحة»[٩٦]، ثم لسورة «الكهف»[٩٧] على نحو خاص.

*

يعترف محمد أركون بأنه يخوض مغامرة معرفية حين يفتح هذا الباب: باب قراءة النصّ القرآني. وليس مَأْتى المغامرة من أن هذا الضرب من القراءة جديدٌ غيرُ مسبوق في المجال الإسلامي، مع ما يعنيه ذلك من صعوبات في تدشين خطاب جديد في مسألةٍ

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٩٠) أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**.

(٩١) Arkoun, *La Pensée arabe*, p. 11.

(٩٢) «لا سبيل البتة للعقل البشري أن يتوسط بين الخطاب الإلهي والخطابات البشرية دون أن يضع الأول في السياقات الدلالية، والقوانين البلاغية، والوسائل الاستنباطية، والمبادئ المنطقية التي تتصف بها الثانية». انظر: أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ٩.

(٩٣) «تخضع كليةُ الخطاب القرآني لنفس بنية العلاقات النحوية للضمائر: فهناك **أنا** المفرد وأنا الجمع الإلهية تتوجه بصيغة الأمر (قل) لضمير **أنتَ** الوسيط (محمد) لتبليغ ضميرِ **هُمْ**؛ الذين ينقسمون إلى **أنتم** (المؤمنون والمؤمنات) و**هُمْ**: الكافرون. هذا هو فضاء التواصل على نحو ما تحدد نحوياً في الخطاب القرآني كلّه». انظر: Arkoun, *ABC de l'Islam: Pour sortir des clôtures dogmatiques*, p. 93.

وانظر تطبيقاً لهذه القراءة على سورة الفاتحة في: أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص ١٢٤ ـ ١٣٤.

(٩٤) أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص ٢٥٣.

(٩٥) أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص ٤٦ ـ ٥٧ و٦٧ ـ ٧٦.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٤٤.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٤٦ ـ ١٧٥.

بِكْر، ولا هي من أن مثل هذه القراءة قد يرتب عليه تبعات كثيرة في بيئة ثقافية إسلامية نابذة للاجتهاد والتجديد، وللبحث العلمي، وإنما مأتاها من النصّ نفسه؛ من تكوينه، ومن السياقات التي نقلت الوحي إلى مصحف، على نحوٍ ما من الأنحاء، وحوّلت المصحف ـ في رأيه ـ إلى نصّ مغلق. يتعلق الأمر **بعوائق** تعترض القراءة هذه، وهي موضوعية تماماً في نظر أركون. وعلى تعدُّدها نكتفي بالإشارة إلى **اثنين** رئيسيْن منها كرّر الرجل الكلام فيها في غير مناسبة.

يتعلق العائق **الأوّل** بالتحول الذي طرأ على **خطاب** الوحي، في تاريخ الإسلام، **بانتقاله من خطاب شفوي إلى خطاب مكتوب**؛ فلقد تلقاه النبيّ شفاهةً، وبَلَّغهُ لمخاطَبيه شفاهةً، وتُنُوقِل بين هؤلاء شفاهةً، ورُتِّل في الصلوات شفاهةً... إلخ. ومن أوليات تحليل الخطاب والتحليل الأنثروبولوجي، بل والسيميائي، عند محمد أركون، أن طرائق التلقي تختلف بين استقبال خطابٍ شفويّ متفجّر بدفق المعاني التي تُتَلقّى لأول مرة، وبين استقبال خطاب مكتوب يُقْرأ من دون أن يُسْمَع من الرسول. ومع أن المكانة التي يشغلها الخطاب الشفوي القرآني «قد تأبدت (أو ظلت على قيد الحياة) من خلال التلاوة الشعائرية للقرآن من قِبل المؤمنين. وكذلك تأبدت من خلال الاستشهادات المتكررة التي تحصل للمسلمين كثيراً في أحاديثهم اليومية أو العادية»، إلّا أن «هذين النمطين من الاستخدام الشفهي يختلفان، لغويّاً، عن المرة الشفهية الأولى حين نطق محمد بن عبد الله بالآيات القرآنية، أو بالمقاطع والسُّور على هيئة سلسلة متتابعة، أو وحدات متمايزة ومنفصلة على مدار عشرين عاماً، وهذا التبليغ الشفهي الأول ضاع إلى الأبد، ولا يمكن للمؤرخ الحديث أن يصل إليه، أو يتعرف عليه، مهما فعل، ومهما أجرى من بحوث»[٩٨].

إن تحليل الخطاب القرآني، في هذه الحال، يفتقد حلقة رئيسَة فيه هي حلقة التفاعل الأوّل للمؤمنين الأُوَّل به. لكن ما هو أبعد من مجرَّد حلقة مفقودة في الموضوع، بالنسبة إلى أركون، هو الانتقال من الوحي إلى المصحف، كمدوَّنة رسمية[٩٩]، والانتهاء إلى ما سمّاه النصّ المغلق. ومشكلة النص المغلق، في رأيه، ليست في أنه لم يعد ممكناً قراءته خارج نطاق التفسير الرسمي، الذي قدمه العقل الثيولوجي عنه، وإنما هي، أيضاً، في أنه عُدَّ **التعبير المطابِق لكلام الله** والأمين في كتابة الوحي. وهذا يثير، في نظر أركون،

---

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٩٩) أركون، **الهوامل والشوامل: حول الإسلام المعاصر**، ص ١٥٣ ـ ١٥٥. وانظر في هذا: Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, p. 165.

مشكلات لا حصر لها على مستوى إرادة المعرفة والرغبة في إعادة كتابة تاريخ النص القرآني[١٠٠]، وهي مشكلات تتعلق بملابسات جمع القرآن، وإقرار مصحف عثمان، مروراً بترتيب السور والآيات في **الكتاب**، ومدى تناسُب ذلك الترتيب مع ترتيب النزول. وهو ما يقود إلى العائق الثاني.

لهذا العائق **الثاني** عنوان: جمع القرآن وترتيب الآيات والسور في «مصحف عثمان». وهُما معاً يلخّصان، في نظره، معضلة بناء قراءة علمية لتاريخ النصّ القرآني، فالكيفية التي جُمعت بها السور القرآنية، والملابسات التاريخية التي حصل فيها ذلك الجمع، والطريقة **التي وُضعت بها تلك السور في مصحف، على نحوٍ لا يطابق ترتيب النزول، تطرح جميعُها** مشكلة الحاجة إلى إعادة «المراجعة النقدية»[١٠١] لعملية الجمع تلك.

يورد محمد أركون الرواية عن عملية جمع القرآن في عهد الخليفة أبي بكر[١٠٢]، ابتداءً، وفي عهد عثمان بن عفان على نحوٍ رسمي ونهائي، كما تقدمها مصادر التاريخ. لا يقطع بشكٍّ في الرواية، التي أصبحت محل إجماع[١٠٣] المسلمين كافة، لكنه يتساءل عمّا إذا كانت هذه الرواية تتمتع، فعلاً، بالصّحة التاريخية التي يوحي بها تواتُرُها وتكرارُها المديد في كتب التاريخ وفي الذاكرة الجمْعية. حين يعيد صوْغ الرواية الرسمية عن جمع القرآن على النحو التالي[١٠٤]: «**كل كلام الله الموحى به إلى محمد كان قد نُقِل، بصدق وإخلاص كامل، وحُفِظ كتابةً في المصحف المُشكَّل زمن عثمان، أي خمسة وعشرين عاماً بعد وفاة النبي**»، يتقصّد هذا الضرب من الصَّوغ الذي يُضمر أسئلةً تشير إليها كلمات أربع: «**كل**» كلام الله «**نُقِل**» بصدق، و«**حُفِظ**» في مصحف، «**بعد**» خمسة وعشرين عاماً. كأن أركون يريد قراءة تاريخ النص القرآني ليتأكد من أن: ١ ـ الوحيَ كلَّه نُقِل نقلاً أميناً، و٢ ـ حُفِظ في المصحف كما أوحيَ إلى النبي، و٣ ـ أن ذلك جرى بعد ربع قرن من وفاة النبي من دون أن يكون لذلك أثر في ذاكرة الحَفَظَة.

---

(١٠٠) ذلك ما كان في وسع مستشرق متخصّص أن يفعله (لأنه غير مسلم). انظر: تيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، تعديل فريدريش شفالي؛ نقله إلى العربية جورج تامر بالتعاون مع عبلة معلوف تامر، خير الدين عبد الهادي ونقولا أبو مراد (بيروت: مؤسسة كونراد، ٢٠٠٤).

(١٠١) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ٢٩٠.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(١٠٣) فهذه الرواية الرسمية «لها قوة المسلَّمة التي لا تناقش ولا تمس» بحيث «لا يسمح لأحد من البشر أن يوجه إليها أدنى ذرة من الشك». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٨ (التشديد في النصّ).

وقد يُنْظَر إلى كلامه في المسألة بوصفه تشكيكاً وخروجاً عن إجماعٍ سلَّم بصدق الرواية. لكن أركون، القارئ في التاريخ، يعرف أن جدالات كثيرةً اندلعت بين الصحابة الذين أوكل إليهم، زمن عثمان، أمْر جمع القرآن والاتفاق على نصٍّ رسميٍّ له موحَّدٍ؛ وأن «مصاحف» نُسِبت نُسخُها إلى أسماء حامليها (نسخة عبد الله بن مسعود، نسخة عليّ بن أبي طالب...) أُبيدت لئلا تصل إلى الآفاق فيختلط الأمر على المسلمين. والمعلومات في هذا الشأن كثيرة في كتب التاريخ، وخاصةً منها ما تعلّق بالاختلاف على آلية الجمع والترتيب بين «اللجنة» المكلفة بالجمع والصحابة الذين يملكون نسخاً ولم يُختاروا للمشاركة فيها، أو الذين اختيروا ولم يوافقوا على طريقة العمل. على أن أركون، الذي يبغي التدقيق في الروايات، على مثال ما فعل نولدكه وشيفالييه، وتبيُّن وجوه الصحة فيها، يخشى من أن تكون عملية الجمع تأثرت بالخلافات السياسية بين المسلمين، وبصراعاتهم على السلطة(١٠٥). وليس القصد، هنا بين من سيُعرفون ـ في ما بعد ـ باسم السُّنّة والشيعة، ولكن بين جميع أولئك الذين انخرطوا في الجدل حول الخلافة. هكذا ينتهي محمد أركون إلى إطلاق دعوة إلى ما سماه بـ «مراجعة نقدية للنصّ القرآني»(١٠٦)؛ أي مراجعة لطريقة جمعه، من طريق العودة إلى الوثائق التاريخية؛ حيث الكثير منها ـ عدا المنشور ـ ما زال محفوظاً(١٠٧). والهدف من هذه المراجعة هو فحص مسلّمة النصّ المطابق لكلام الله؛ أي مصحف عثمان، وسلامة عملية الجمع التي قامت في عهده. وهذه كما نلاحظ، وكما يدرك محمد أركون، مهمة من الصعوبة بحيث تبلغ درجة الاستحالة؛ إذ لا أحد من المسلمين مستعد لأن يقبل مبدأ فتح مصحف عثمان للتدقيق في سلامة الجمْع. وإنْ تجرأ على ذلك أحدٌ من غير المسلمين ـ مثلما يفعل المستشرقون ـ احتجّ عليهم الأوّلون أو تجاهلوا عملهم.

على أن الاستفهام الأكبر عند أركون، كما عند كثيرين ممّن خاضوا في ميدان الدراسات القرآنية، ينصرف إلى بنية السوَر من جهة، وترتيبها في المصحف من جهةٍ ثانية؛ فالعديد من السوَر يتألف من آيات مكية ومدنية، كما يُطلعنا المفسرون القدامى،

---

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(١٠٦) يحدّد أركون «المهام العاجلة التي تتطلبها أية **مراجعة نقدية للنص القرآني**» في: «إعادة كتابة قصة تشكُّل هذا النصّ بشكل جديد كلياً. أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقداً جذرياً. وهذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا، سواء كانت ذات أصل شيعي [= أو] خارجي [= أو] سني. هكذا نتجنب كل حذف ثيولوجي لطرف ضدّ آخر. المهم عندئذ هو التأكد من صحة الوثائق المستخدمة». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٩١.

وكما يفيدنا علم «أسباب النزول»، وترتيبُها في المصحف لا يطابق ترتيب النزول. ومعنى ذلك، في الحالين، أن «الوحدات النصية» القرآنية ـ بلغة محمد أركون[١٠٨] ـ دوّنت على نحو لا يطابق تسلسل الوحي، وبالتالي ـ فقد فقدنا، بتلك الطريقة من التدوين، تاريخها.[١٠٩] ومن الطبيعي، عنده، أن قراءةً صحيحة للوحي والرسالة الإسلامية تتعذر بغياب تاريخية النصّ القرآني، وبوجود مدوّنة رسمية لم تُلتَزم في وضعها قاعدة التسلسل الكرونولوجي للوحي.

ليس العائقان السابقان وحدهما ما يعترض قراءة علمية تاريخية للنصّ القرآني، في رأي أركون، وإنما ثمة عوائق أخرى من طبيعة علمية، مثل صعوبة تحديد نظام اللغة العربية[١١٠] (بين العامين ٥٥٠ و٦٣٢م)، والنظام الدلالي للعبارات القرآنية في لحظة الوحي، قبل أن تكتسب العبارات تلك ـ مع الزمن ـ دلالات جديدة؛ ومثل معرفة الفضاء الديني والشعائري والثقافي والرمزي للشرق الأوسط القديم[١١١]، حيث نشأتِ الأديان التوحيدية الثلاثة فيه؛ ثم مثل معرفة المشتركات بين الأديان التوحيدية الثلاثة ومجتمعات الكتاب المقدّس[١١٢]؛ حيث يصبح في إمكان الدراسة المقارِنة إلقاء الضوء على مساحات عدة في النصّ القرآني، كما في تراث الإسلام كلّه. على أن هذه العوائق الأخيرة من جنس العوائق العلمية التي يمكن تذليلها بمزيدٍ من البحث والتنقيب. وهي، فوق ذلك، لا تطرح مشكلة قابلية المؤمنين لتقبُّلِ معرفتها كما تطرحُ ذلك مسألتَا جمع القرآن، وترتيب السوَر فيه.

خامساً: نظرة نقدية إلى فكر محمد أركون

لم تَحْظ المساهمة العلمية لمحمد أركون، في دراسة تاريخ الإسلام الثقافي والديني، بالاهتمام الكافي في الوطن العربي ـ أعني من طرف الدارسين والقرّاء

---

(١٠٨) «إذا ما نظرنا إلى المصحف، كما هو عليه حالياً، فإننا لا نستطيع حتى أن نطبع كلية النصّ طبقاً للترتيب الكرونولوجي (أي الزمني المتسلسل) لما أدعوه أنا شخصياً بالوحدات النصية المتمايزة». انظر: أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص ٣٨.

(١٠٩) «منذ أن فرضت المجموعة الرسمية المغلقة، أو الناجزة، المتمثلة بالمصحف... والمسلمون يعارضون حتى إمكانية ترتيب القرآن طبقاً للتسلسل الكرونولوجي للوحدات النصية التي يصعب بالطبع تحديد تواريخها...». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(١١١) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

فيه ـ بمثل ما حظيت به من اهتمام في أوساط الدارسين الغربيين والبيئات الأكاديمية الغربية. حتى أن كثيرين هنا في البلاد العربية، من الباحثين والكتاب، ما تورّعوا عن وصف الرجل بالمستشرق (!) لمجرّد أنه كتب بلغةٍ أجنبية(*)، هي اللغة الفرنسية، وتناول موضوعات ظلت لآمادٍ طويلة في حكم الممنوع التفكير فيه. وإذا كان من المفهوم أن يُعْزى الاهتمام الشاحب بأعمال محمد أركون، في الوطن العربي، إلى نشره كتبَه باللغة الفرنسية(**)، فإن ترجمة معظم دراساته إلى اللغة العربية[١١٣] يُسْقِط أيّ مبرِّر لتجاهل مساهمته العلمية في ميدان دراسات الإسلام، خاصة مع ما تنطوي عليه من جِدَّة، ومن جَهْد علميّ ومنهجي نادرٍ وغير مسبوق، في هذا الميدان، تحتاج الثقافة العربية إلى أن تستفيد منه، وتستدمجه في منظومتها، ويحتاج ميدان الإسلاميات وتاريخ الفكر إلى توطين مكتسباته فيه بغية إعادة إعماره، منهجياً وموضوعياً، وتجديده.

والحقُّ أن المشروع العلمي الدراسي لمحمد أركون ـ ومدارُهُ على القضايا الخمس الكبرى (الإسلاميات المطبَّقة، نقد العقل الإسلامي، قراءة النصّ الديني، الحفريات في النزعة الإنسانية في الإسلام، تحليل جدليات المشروعية العليا الدينية ومشروعية السلطة) ـ يتقاطع، في بعض وجوه اشتغاله، مع أعمال علمية ودراسية لباحثين عرب آخرين مثل محمد عابد الجابري، وحسن حنفي، وفهمي جدعان، ونصر حامد أبو زيد، وعلي أومليل، وعبد المجيد الشرفي...، لكنه يتميّز بتنوّع الموضوعات التي يقترحها ـ ضمن استراتيجية معرفية شاملة ـ على ميدان الدراسات الإسلامية، وميدان تاريخ الفكر، مثلما يتميز بتلك المغامرات المنهجية المشروعة التي يخوض فيها قارئاً تراث الإسلام، مطبِّقاً أدواتٍ متنوعةً على نصوصه مستقاةً من العلوم الإنسانية المعاصرة. وليس يَسَع منصفاً نزيهاً أن يجحد قيمة الكثير مما قدّمه محمد أركون في حقل الدراسات الإسلامية، ولا الروح التجديدية التي ضخّها في مجال النظر إلى تاريخ الإسلام الثقافي والديني، مثلما لا يَسَعُه إلا الاعتراف لمساهمته العلمية تلك بالسبق في التنبيه إلى مساحات جديدةٍ وبِكْرٍ من ذلك التراث، مهمَلةٍ وغيرِ مطروقة، مثل الهامشيّ والمنسيّ من ذلك الذي يقع في منطقة اللامفكّر فيه، في تاريخ الإسلام، ومثل المجاز

(*) لم يوصف بذلك آخرون كتبوا بلغات أجنبية مثل محسن مهدي، وأنور عبد الملك، وعبد الله العروي، وسمير أمين، وهشام جعيط، وعبد الكبير الخطيبي، وعزيز العظمة، وفاطمة المرنيسي... إلخ.

(**) هذا ما يفسّر لماذا يكاد الاهتمام بأعماله أن ينحصر في المغرب العربي، ولدى دراسي الإسلاميات، حيث الفرنسية دارجة في البيئات الأكاديمية.

(١١٣) أغلب هذه الدراسات، التي ترجمها د. هاشم صالح، منشور اليوم في دار الساقي بيروت، وبعضها في دار الطليعة.

والميثيّ والممتنع عن التفكير. وهي مساحات إشكالية وموضوعاتية تفرض على البحث العلمي الحاجة إلى إطلاق إرادة الاقتحام لاكتشاف جغرافيتها الثقافية الغنية، وإعادة إدخال معطياتها المنسية والمهمَلة في نسيج تاريخ الفكر بوصفها جزءاً رئيساً منه، وبوصفها منطقةَ تعبيرٍ لا تكتمل معرفتُنا بتاريخ ذلك الفكر من دون تسليط ضوء الكشف، وضوء النقد، عليها.

غير أن الاعتراف بقيمة هذه المساهمة العلمية التي قدمتها، للفكر العربي ولميدان دراسات الإسلام، أعمالُ محمد أركون ـ والاعترافُ هذا في مقام الواجب العلمي الذي تقتضيه أخلاق الموضوعية والنزاهة ـ يقترن بالحاجة إلى ممارسة واجبٍ علميّ نظيرٍ لـلأوّل، في المقام والفائدة، هو واجب النظر العلمي، بعين النقد، لتراثه الفكري في ميدان الإسلاميات، وبيان ما كان من نقصٍ فيه أو قصور، أو ما اعتور موقفه الدراسي من تناقض بين المنطلقات وسياقات التحليل والدرس ثم النتائج. وليست الغايةُ من ذلك حشدَ المآخذ على الرجل إلى الحدود التي يتصاغر معها قدْرُ مساهمته، التي انتصر لها بعضٌ قليلٌ من الباحثين والقرّاء، وعالنَها بعضٌ آخرُ ـ كثيرٌ ـ الاعتراضَ والرفض، ولا بيانَ محدوديةِ مشروعه العلمي والفجوةِ بين المُعْلَن منه والمُنْجَز ـ مثلما يرغب في ذلك مَن ناصبوهُ الخصومَةَ النقدية ـ وإنما الغايةُ منه أن نعيد فحص بعضٍ من مقدماتِ القراءة الأركونية لتراث الإسلام، ومساءلتِها في ضوء **الإمكان المعرفي الموضوعي**: أكان إمكاناً نظريّاً، في سياقات تاريخية وموضوعية يرتبط بأحكامها، أم إمكاناً عملياً من واقع تجربة التطبيق عينِها التي خاض فيها الباحث منذ عقد السبعينيات من القرن الماضي. وأحسَبُ أن هذا الخيار، في قراءة متن الراحل الكبير محمد أركون، هو عينُه الخيار الذي ما فتئ هو يلحّ عليه، ويلتزمه نهجاً علمياً في قراءاته لأعمال غيره من الباحثين في ميدان الإسلاميات: مسلمين وغربيين، بل إنه المسلك المنهجي الذي لم يفتأ يطالب قرَّاءَه والدارسين له بأن يسلكوه في النظر إلى دراساته ورؤاه إلى تاريخ الإسلام.

سنعمد، من هذا المنطلق، إلى إلقاء نظرة نقدية على خمسٍ من أهمّ المسائل والمشكلات التي طرحتْها، على الوعي العربي والإسلاميّ المعاصر، دراساتُه العديدة في مجال الإسلاميات وتاريخ الفكر:

١ ـ لئن كانت **الإسلاميات المطبّقة**، أو التطبيقية (Islamologie Appliquée) **استراتيجية معرفية** شاملة، تتجاوز ما أطلقَ عليه اسم **الإسلاميات الكلاسيكية** (Islamologie

Classique)[114] (= الإسلامية والاستشراقية): منهجياً وموضوعياً؛ وإذا كانت جغرافيتُها الإشكالية والموضوعاتية (Thématiques) تتناول دائرة واسعةً من المسائل المهمَلة والمنسية والهامشية (الميثيّ، والمجازيّ، والشفويّ، والأنثروبو ـ ثقافي، واللامفكّر فيه (L'impensée) والممتنع التفكير فيه (L'impensable)...)، وتتجاوز ـ بذلك ـ دائرة المكتوب والثقافة العالِمة (Culture Savante)، على نحو ما هو مألوف في ميدان دراسات الإسلام وتاريخ الفكر، فإن هذه الاستراتيجية المعرفية ـ التي تطلبت من محمد أركون جَهداً كبيراً لبنائها ـ لم تقترن عنده، وفي عمله الدراسي الكثيف، ببرنامج عملٍ تفصيلي للتطبيق، وإنما ظلت عناوينُها، في الأغلب الأعمّ منها، نظريةً وعامّة من دون تنزيل تطبيقي إلّا في النادر من الحالات. نحن، في هذه الملاحظة النقدية، لا نتجاهل أن تلك الاستراتيجية (المعرفية) أكبر بكثير من قدرات باحث واحد، وإنْ عَلَت أسهمُه في مجال المعرفة والبحث العلمي، وأن أركون لم يدَّع ـ يوماً ـ أنه يطرحُها على نفسه للإنجاز، وإنما بوصفها منظومة إشكالية مقترحة على الباحثين في ميدان الإسلاميات...، غير أن ما أنجزه ـ هو ـ منها قليلٌ جدّاً إنْ قيسَ بما أعلنه، و ـ الأهمّ من ذلك ـ قليلٌ جدّاً مما كان في مُكنه أن يقوم به. قد نلتمس العذر له في إمكان الخوض العلميّ في الثقافة الشفوية الإسلامية، وفي تحليل التعبيرات الثقافية الحركية (= الشعائر الدينية الممارسَة، الرقص، العمارة، النحت، النقش، اختطاط المدن...)، لأن هذه تحتاج إلى مناهج دراسية مختصة لم يكن محمد أركون يتقنها كمؤرخ للفكر، ولا كان يدّعي إتقانها، ولكنّا لا نجد له عذراً في عدم تحليل التعبيرات الميثية والمجازية، في التاريخ الثقافي الإسلامي، وفي اكتفائه بالنزر اليسير منها في أبحاثه، ولا في تقشّفِه في مقاربة المسائل التي تقع في نطاق ما سماه اللامفكّر فيه والممتنع التفكير فيه. وعلى ذلك، نميل إلى الظن أن ما فعله أركون ـ بطرحه تلك الاستراتيجية المعرفية في نطاق الإسلاميات المطبقة ـ أقرب ما يكون إلى «إعلان مبادئ»، بلغة السياسة، منه إلى برنامج عمل للتنفيذ.

٢ ـ من يقرأ دراسات محمد أركون في نقده **العقلَ الإسلامي**[115] يلْحظ أن العقل المنقود هو ـ حصراً ـ ما سمّاه **العقلَ الأورثوذوكسي الثيولوجي** السنيّ، في وجهيْه الكلامي الأشعري والفقهي السنيّ. والحال إن من يعود إلى تعريفه للعقل الإسلامي[116]،

---

(١١٤) حول هذا، انظر: Arkoun, *Pour une Critique de la raison islamique.*

(١١٥) حول هذا انظر: أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، و Arkoun: *Pour une Critique de la raison islamique*, et *ABC de l'Islam: Pour sortir des clôtures dogmatiques.*

(١١٦) Arkoun, *Pour une Critique de la raison islamique*, pp. 65-99.

يجد أن معناه ينطبق على ـ وجغرافيته تشمل ـ تعبيراته الفكرية كافة: الكلامية والفقهية والصوفية والفلسفية والتاريخية، ويخترق (= أي معناه) اختراقاً أفقياً تلك الجغرافيا الثقافية كافة. لكننا نلاحظ على عمله الدراسي أنه لم يكن وفيّاً لمنطلقاته المفهومية؛ إذ لم يبرح نقدهُ للعقل الحدودَ التي ذكرنا، ولم يُطِلّ على مساحات أخرى من تجلّي ذلك العقل خارج نطاق المساحة التي أطلّ عليها. بمعنى آخر، إن الغائب في نقد محمد أركون للعقل الإسلامي كثير: العقل الكلامي والفقهي: الشيعي الإمامي، والزيدي، والإسماعيلي، والإباضي، والعقل المعتزلي إجمالاً، في تعبيراته المذهبية (عند السنّة، كما عند الإمامية والزيدية)، والعقل الماتُريدي، ثم العقل الفلسفي، والعقل الصوفي، والعقل التاريخي، ناهيك بالعقل الشعبي ـ إنْ صحَّتِ التسمية ـ المتجلي في الخرافات والثقافة الشفوية، وحكايات البطولات والملاحم والبكائيات وآداب المحنة...إلخ. ولسنا، هنا مرةً أخرى، نطالب أركون بالقيام بكل هذا الجَهد النقدي، الذي ينوء بحمْله فردٌ بل حتى أفراد، لكنّا نستغرب كيف أن أركون ينساق، في مناسبات مختلفة، لا إلى نقد العقل الأورثوذوكسي السنيّ فحسب، بل إلى الدفاع عن العقل الشيعي، بوصفه مهمشاً ومعارضاً، أو العقل المعتزلي أو الفلسفي بوصفه مضطهداً، ناسياً أنه عقلٌ واحد (ثيولوجي) وإنْ تغيَّرتِ الأدوارُ والمواقع، مغلّباً التحليل السياسي واعتبارات السياسة على التحليل الإيبيستيمي في موضوعٍ (نظري) ينتمي إلى ميدان التحليل المعرفي! ومع إدراكنا بأن انتصار محمد أركون للعقل الاعتزالي على الأشعري في الكلام، أو للعقل الفلسفي على العقل الفقهي النصيّ في طرائق المعرفة، أمرٌ مفهوم ومشروع عند مفكرٍ عقلانيّ مثله، إلّا أن مؤاخذتنا له معرفية صرف؛ ذلك أن اختياره التحليل الإيبيستيمي للعقل يفرض عليه تقشفاً أكبر في الأحكام المعيارية، وحياداً أعلى تجاه تجليات ذلك العقل الإسلامي. ولقد حصل له، في هذا، عين ما حصل للجابري في مفاضلته المعيارية بين العقل البرهاني ـ الأعلى شأواً عنده ـ والعقل البياني والعرفاني في تحليله **العقلَ العربي**؛ التحليل الذي حسبنا أنه سيكون معرفيّاً، محايداً، موضوعياً، وعادلاً.

٣ ـ انتخب محمد أركون نصّ **الرسالة** للإمام الشافعي بوصفه النصّ التمثيلي للعقل الإسلامي، وحلّله مبيّناً[١١٧] كيف تتجسد فيه أساسات التفكير عند المسلمين وأطرُهُ المعرفية المرجعية[١١٨]. وقد لا نختلف، كثيراً، في أن **الرسالة** نصّ تمثيلي للعقل

(١١٧) المصدر نفسه.

(١١٨) الأمرُ عينُه سيقوم به نصر حامد أبو زيد في دراسته لرسالة الشافعي، ولكن بمنهجٍ مختلف عن الذي توسّله أركون، وبفرضيات أخرى غير فرضية «العقل الإسلامي». ويبدو أن **الرسالة** ستظل تغري كثيرين ممن =

ذاك، لأنها نصّ تأصيلي وتنظيري. كما لا نملك أن نجحدَ أركون حقَّه في إتيان النَّمْذجة التي يشاء، لأن ذلك من مألوفات البحث العلمي وتقاليده. غير أن ما لا يمكن موافقتُه عليه (هو) أن تكون **الرسالة** أفضلُ نصّ تأسيسي لقواعد ذلك العقل، أو أن تكون دراستُها كفايةً عن دراسة غيرها من النصوص الفكرية (الفقهية والكلامية والتفسيرية) التي تضارعها في القيمة التمثيلية. لقد أشار، هو نفسه، إلى كتاب **الكافي** وما ينطوي عليه من أهمية في تشييد أساسات العقل والبنية الذهنية للبيئات الثقافية الشيعية، غير أنه ما تجاوز الإشارات إلى البحث فيه ودرسه. ولعلّه لو فَعَل، لكان أمام احتماليْن معرفيَّين: العثور على القرائن على تشابُه قواعد التفكير في النّصيْن تتعزز بها أطروحتُه، أو العثور على مساحات تبايُنٍ واختلاف يعيد، انطلاقاً من معطياتها، النظر في استنتاجاته حول العقل الإسلامي. والحقُّ إن النصوص المرجعية لذلك العقل متعددة ومتنوعة؛ نجدها في التفسير، كما في علم الكلام، كما في أصول الفقه. ومحمد أركون نفسُه لن يختلف في أن **جامع البيان**[١١٩] للطبري، **والإبانة عن أصول الديانة**[١٢٠] للأشعري، **والاقتصاد في الاعتقاد**[١٢١] **والمستصفى من علم الأصول**[١٢٢] **وإحياء علوم الدين**[١٢٣] للغزالي، **والمُغني**[١٢٤] للقاضي عبد الجبار... إلخ، في عداد نفائس النصوص التي تشبه أن تكون رديفاً في الأهمية لنصّ الرسالة، والتي كانت تستحق منه درساً تتبرَّر به أطروحتُه عن العقل الإسلامي.

٤ ـ ظل محمد أركون وفيّاً، في استخدامه مفهوم الإيبيستيمي (Epistemé)، لقواعد المقاربة المعرفية التي أرساها ميشيل فوكو في دراسة الأخير للثقافة الغربية في عهدها الكلاسيكي، فلم يتصرف في دلالة المفهوم كما فعل محمد عابد الجابري. غير

= يبحثون في تاريخ الفكر الإسلامي لأنها نصّ تأصيلي وَضَعَ القواعد النظرية التي ستستقر عليها أصول الفقه. انظر: نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦).

(١١٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، ١٣ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣).

(١٢٠) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، وضع حواشيه وعلّق عليه عبد الله محمود محمد عمر، ط ٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١).

(١٢١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤).

(١٢٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠).

(١٢٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ٥ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢).

(١٢٤) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار، **المُغْني في أبواب التوحيد والعدل**، ١٦ ج في ١٠ مج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١).

أن ملاحظات **ثلاث** على استخدامه المفهوم، في دراسته، تفرض نفسَها على قارئه: **أولها** أن أركون بقدر ما وعى، جيّداً، الإمكانيات التحليلية الهائلة التي فتحها أمامه مفهوم الإيبيستيمي، لقراءة تراث الإسلام الفكري، بقدر ما اكتفى من استخدامه بالقليل والعامّ الذي لا يؤسّس به أطروحة؛ فهو ردّد كثيراً أن الثقافة العربية الإسلامية محكومة بالإيبيستيمي الإسلامي، وأن أفقها المعرفي محدود به، لكن هذه العمومية النظرية ـ رغم صحتها ـ لا تتبيّن في نصوصه من خلال دراسات حالاتٍ، واستنتاج المشتَرَك المعرفي (= الإيبيستيمي بينها). **وثانيها** أن استنتاجه هذا الإيبيستيمي (الإسلامي) من تحليله العقلَ الإسلامي، المتجلية قواعدهُ في رسالة الشافعي، ضعيفُ الحجّة لأن المادة التي اشتقه منها (= **الرسالة**) لا تنطبق أساساتُ العقل فيها على التأليف الفلسفي، والتأليف الصوفي، والإنتاج الأدبي (الشعر والمقالات والمقامات...إلخ) بمثل انطباقها على الإنتاج الفقهي أو الكلامي. ولو هو وسَّع دائرة المادة المدروسة، متحرّراً من النمذجة الحصرية، لربّما اختلف الأمر، وتبيّن المعنى الدقيق لذلك الإيبيستيمي الإسلامي. **وثالثها** أن إلحاحه على جامعٍ أفقي إيبيستيمي بين مجالات الفكر الإسلامي كافة (الشرعية والعقلية بلغة القدماء)، يتعارض مع انتصاره لمساحات **ثلاث** من ذلك الفكر: الفلسفة، والأخلاق، والنزعة الإنسانية (الإنسانوية)، ناضل عنها في كتاباته مناضَلَةَ مَن يُشعِر قراءَهُ أنه يُخرج مَقُولَها من نطاق مفاعيل ذلك الإيبيستيمي القروسطي كما يسميه.

٥ ـ مع أن فكرة إخضاع النصّ الديني للقراءة التاريخية النقدية فرضية مشروعة علميّاً، على نحو ما حاول أركون استيفاء مسوّغاتها؛ ومع أن هذه الفكرة قامت أدلّةٌ على نجاعتها من محاولات مفكرين غربيين كثر (فلاسفةً ولاهوتيين ومؤرخين وتأويليين...) إخضاع «العهد القديم» والأناجيل للدرس والتحليل(*) بأدوات النقد التاريخي، ومناهج علم الأديان المقارِن، والتحليل الهيرمينوطيقي للنصّ...، إلّا أن تعميم هذه القاعدة على الحالة الدينية الإسلامية ـ كما تطلع محمد أركون إلى ذلك ـ أمرٌ في منتهى الصعوبة والامتناع؛ ذلك أن إخضاع النصّ القرآني للقراءة التاريخية النقدية يصطدم بشعور ديني جماعي متمسك بإلهية مصدر النصّ، وحرمته، وتعاليه عن أي مساءلة. والامتناع هذا عام ومتعدّد الصور: تاريخيٌّ، وثقافيٌّ، واجتماعيّ، ونفسيّ، وسياسيّ، وتجلياتُه عامة: في بيئة الجمهور وفي بيئة النخب. وإذا كان مستشرقون اجترؤوا على دراسته بهذه الأدوات النقدية التاريخية، مثل نولكه وشيفاليه وبلاشير، فإنه لا يسع باحثاً مسلماً ـ مؤمناً كان

(*) منذ يوليوس فلهاوزن حتى بول ريكور.

أو غيرَ مؤمن ـ وأيّاً تكن حدودُه في الموضوعية والتجرّد العلمي، أن يُقدم على مثل هذه القراءة متجاهلاً صعوباتها ونتائجها. وآيُ ذلك أن محمد أركون لم تبلغ به جرأته حدّاً أكثر من القراءة اللسانية والسيميائية للنصّ[١٢٥] بما هو معطىً لغويّ، مادته لغةٌ تاريخية قابلة للقراءة بأدوات التحليل اللغوي. وهكذا ينتهي مشروع أركون لقراءة النصّ الديني عند منتصف الطريق، بل عند بدايته، ليس لعجزٍ في الرجل وأدواته، بل لوعيٍ منه بالاستحالة، ليدخُل الموضوع، مجدَّداً، إلى منطقة الممتنع التفكير فيه.

---

(١٢٥) أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.

الفصل الرابع عشر

نقد العقل المعقول: في مفهوم العقل عند عبد الله العروي

عُرِف الأستاذ عبد الله العروي، عند القراء والدارسين، بوصفه مفكّر الحداثة بامتياز، ومنظِّرُها الأعلى كعباً في الخمسين عاماً الأخيرة من تاريخ الفكر العربي. وهو قام بأوسع سياحةٍ فكرية في جغرافيا الفكر الكوني الحديث، وناضل عن قيم هذا الفكر في كلّ ما كتب، مُحْدِثاً ـ بكتاباته ـ الصدمة المعرفية الضرورية التي كان يحتاجها الفكر العربي للخروج من شرانق الأصالة، وأوهام الغَناء الذاتي عن الغير، من أجل اكتشاف حال التأخر التي يرزح فيها كفكر، ويرزح معه المجتمع فيها(*). غير أنه قلما انتُبِهَ إلى أنه شُغِل بتراث الإسلام انشغاله بالحداثة. وربما يُرَدّ السبب، في عدم الانتباه إلى ذلك، إلى قراءات خاطئة لكتاباته الأولى (**الإيديولوجيا العربية المعاصرة** ثم **العرب والفكر التاريخي**)، وخاصة إلى الاعتقاد أن دفاعه عن كونية الفكر الحديث لا يعني، فقط، طلاقاً مع مضمون معارف الماضي، وإنما ـ أيضاً ـ طلاقاً مع ذلك الماضي كموضوع للتفكير. وليس الأمر كذلك.

ويُدرِك الدارسون، اليوم، أن معرفة العروي بتراث الإسلام معرفةٌ واسعة وعميقة، على ما تشهد بذلك كتاباته(**)، وأن قراءتَه ذلك التراث تنطوي على جِدّة في الرؤية

(*) انظر في هذا: عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣).

(**) انظر خاصة: عبد الله العروي: **مفهوم الدولة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د. ت.])؛ **مفهوم التاريخ**، ٢ ج (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د. ت.])؛ **مفهوم العقل: مقالة في** =

والمنهج، وهي بلغت ذروتها في مقاربته مسألة العقل في الإسلام. وهذا ما يدفعنا إلى مطالعة موقفه في هذه المسألة بالذات.

*

يقف دافعان اثنان وراء مقاربة الأستاذ عبد الله العروي لمسألة العقل في الإسلام، وفي الثقافة العربية الإسلامية، هما: الاطمئنان المزمن، في الوعي الإسلامي، إلى التلازم بين الدين (= دين الفطرة) والعقل، وملاحظة ظواهر الفجوة الكبيرة بين خطابٍ يبجّل العقل والعقلانية، وواقع ينطق - يومياً - بالشواهد الدالّة على التجافي بين السلوك الفردي والجماعي و(بين) العقل، ويقيم الدليل على خُلُوّ المجتمع والحياة العامّة من أي مظهرٍ من مظاهر العقلانية. والدافعان معاً تتأسس مشروعيتُهما، عندهُ، على قاعدتيْن نظريتيْن مترابطتيْن: **أولاهما** أن العقل، الذي تقصده فرضيةُ التلازم بين الدين والعقل، لا يعني المعنى الذي يفيده مفهوم العقل في مظانّه الفلسفية الكلاسيكية، وفي استعماله الحديث في الفكر الإنساني. **وثانيهما** أن العقل والعقلانية ليسَا مسألةً نظرية صرفاً تتقرّر بمدى تمتُّع فكرٍ ما بدرجةٍ ما من الاتساق المنطقي والمنهجي، أو بمدى تمتُّعه بقدرةٍ ما على بناء منظومةٍ من الأفكار والمعارف متماسكةٍ، وإنما هما مسألة **عملية**، في المقام الأوّل، تتعلق بمدى **تجَسُّد** الفكرة في الواقع، وصيرورتها من اقتناعٍ إلى سلوكٍ مادي. إنّ تَمَظْهُرهما في الأفعال والعلاقات والمؤسسات، أو غيابهما عن تلك، وحدهُ المعيار الذي يُقاس به حضورُ، أو امتناع، العقل والعقلانية.

من الواضح أن مقاربةً تسلك هذه السبيل، وتنطلق من هذه المقدمات، لا يمكنها إلاّ أن تندرج في نطاق مشروعٍ معرفيّ هو **نقد العقل**. لكن نقد عبد الله العروي لا يُشبه كثيراً - حتى لا نقول لا يشبه في شيء - نقد محمد عابد الجابري، أو نقد محمد أركون، أو غيرهما من المفكرين العرب، له. وليس سببُ الاختلاف في أن مناهج هؤلاء الثلاثة متباينة، أي في أن عبد الله العروي لا يأخذ بمنهج التحليل المعرفي (=الإيبيستيمولوجي)، الذي يتوسله الجابري، أو بمنهج التحليل الأركيولوجي التاريخي، الذي يسلكه أركون، ولكنه - أيضاً - اختلاف في الإشكالية التي يصدر عنها كل واحد منهم. فالعروي معنيٌّ، في المقام الأول، ببيان **محدودية العقل في الفكر**

= **المفارقات** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)؛ **السنّة والإصلاح** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ومن **ديوان السياسة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، [د. ت.])، وAbdallah Laroui, *Islam et Histoire* (Paris: Albin Michel, 1999).

العربي الإسلامي، الكلاسيكي والحديث، وتحليل الأسباب التي حالت دون صيرورة العقل النظري (عقل المطلق) إلى عقل عملي منتج(*)، **عقل الإسم** - مثلما سمّاه - إلى **عقلِ فعل**، أي التي حالت دون تحوُّل العقل من عقلٍ يتعقَّل ويَعْقِل إلى عقلٍ سلوكي، ثم من عقلٍ إلى عقلانية. ولم تكن تلك محاولة الجابري أو أركون التفسيرية؛ ذلك أن هذه - على ما بين الباحثَيْن من اختلافٍ في المنطلقات والمنهج - انصرفت، كما رأينا في الفصلين السابقين، إلى التفكير في «ماهية» العقل ونسبته الثقافية (= عربي، إسلامي)، ونظام المعرفة (= الإبيستيمي) الحاكم له، ومكانته ضمن النظام الإجمالي للثقافة العربية الإسلامية.

قد لا يكون ثمة من شك في أن انشغال محمد عابد الجابري ومحمد أركون بسؤال العقل ليس انشغالاً بسؤالٍ فكري، أو معرفي، في التراث الإسلامي بمقدار ما إنه يبدأ من ملاحظةِ واقعٍ حاضرٍ وراهن، هو واقع فقر الثقافة العربية المعاصرة إلى العقلانية؛ فذلك - على الأقل - ما لم يكُفّ الباحثان الكبيران على التشديد على كونه من منطلقات اهتمامهما المعرفي بمسألة العقل. غير أن ما ميَّز تفكير الأستاذ عبد الله العروي في المسألة هو الحضور الكثيف لِهَاجِسِ مشكلات اليوم في برنامج البحث لديه في المسألةِ عينِها، وفي سواها من المسائل التي فكَّر وكتب فيها. لا يكتفي الأستاذ العروي بملاحظة فقر الفكر العربي إلى العقل، وما في الإنتاج الفكري العربي من مفارقات، ومن عواملِ حصرٍ وامتناع، بل يزيد على ذلك بملاحظة ما بين الفكر والواقع من فجْوات، وما في جوف ذلك الواقع من ظواهرَ في غاية التجافي مع منطق العقل والعقلانية، في الوقت عينِه الذي لا يُكَفُّ فيه عن التبجُّج بأن العقل فريضةٌ واجبة، وأنه من مقتضيات الدين... إلخ؟ لا ينطلق العروي، بهذا الحسبان، من التراث ليفسِّر خلُوَّ الفكرِ والاجتماع، اليوم، من روحية العقل، وإنما هو يختار الانطلاق من ملاحظة الظاهرة في الواقع المعيش ليعود إلى الحفر في الطبقات العميقة للفكر عمّا عساهُ أن يكون من عواملها الثقافية - التاريخية المؤسِّسة.

لعلّ لهذه الطريقة في مقاربة مسائل العقل في الإسلام صلة بالموقع الذي يتحرك فيه كمفكّر: موقع المؤرّخ، أي الباحث الذي عُدَّتُه الأساس من الواقعات لا من الأفكار. وهذا موقع معرفيّ يُعْرِض صاحبُه، على الأغلب، عن التفكير في الماهيات تفكيراً

(*) لا علاقة لمفهوم العقل العملي، هنا، بمعناه عند إيمانويل كنت في كتابه **نقد العقل العملي**، الذي يستعيره محمد عابد الجابري في نقده للعقل العربي.

نظريّاً: فلسفيّاً أو تأملياً، لينصرف إلى التفكير في الظواهر المادية والعلاقات، بما هي وحدها الموضوعات التي يمكن إنتاج معرفةٍ بها. غير أنّا لا نملك، في الوقتِ عينِه، أن نُغْفِل حقيقةً طالما أفصح عنها عبد الله العروي نفسُه، في مناسبات مختلفة، هي قدْحُه في النظر الفلسفي، وإباؤُهُ إياهُ طريقةً مناسِبةً للتفكير في قضايا المجتمع والتاريخ، وعدُّهُ النظرَ هذا ثرثرةً جوفاء لا طائل منها[1].

والحقُّ أن كثيراً من الباحثين في ميدان الفلسفة، أو في العلوم الإنسانية، والقارئين لكتابات عبد الله العروي، والدارسين لها، يتولّاهُم الاستغراب الشديد لهذه الأحكام القاسية التي يُصدِرها، في حقّ الفلسفة، رجُلٌ يَعُدُّه المعظمُ منهم في عداد كبار الفلاسفة في تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ فالعروي إن لم يكن فيلسوفاً، أو إنْ هو أصرَّ على ألّا يكونَه، يملك من عُدَّةِ اشتغال الفلاسفة الشيءَ الكثير: اللغة النظرية المجرَّدة، التفكير المنطقي الصارم، الولع الشديد بطرائق الاستنتاج والتركيب والمقارنة، مقاسمة الفلاسفة نفسَ مصادرهم النظرية والمرجعية، فضلاً عن الانتهال الدائب من معين مدارسها وتياراتها، والمعرفة الواسعة المحيطة بتاريخها.

على أن هذه المرارة المشروعة من موقف العروي ـ السلبي للغاية ـ من الفلسفة، لا تغيّر في شيءٍ من وجاهة نظرته الواقعية إلى الموضوعات التي يبحث فيها، أو من وجاهة بُرْمه بالنزعة التأملية في التفكير والدرس، السائدة في معظم التأليف الفلسفي؛ وآيُ ذلك أن مقاربتَه لمسألة العقل في الإسلام، من منطلقاته التاريخية والواقعية تلك، أعْفَتْه من الانجرار إلى خطابٍ مماحِكٍ دائرٍ على معنى العقل ومفهومه، أو إلى تحليلٍ بنيوي لنظام العقل والتعقُّل في الإسلام، وإنما وفَّرت له ـ ولقارئه ـ إمكاناً لرؤية حدود ذلك العقل من طريقِ قراءة ظروفه التاريخية، وكوابحه الموضوعية والذاتية، ومحاكمته انطلاقاً من تلك الحدود، لا على مثال مرجعيّ يكون المعيار الأعلى ـ باسم المعرفة ـ لأيّ عقل؟

*

منطلق أيّ دراسة هو ما يحدّد وجهتها. مشكلة العقل ليست في تراث الإسلام، وإنما هي في حاضر العرب والمسلمين، وإذا نحن عدنا إلى تراث الإسلام نبحث فيه عن «أسبابها»، فما ذلك إلّا لأن في هذا التراث بعضَ ما يضيء مشكلتَها التي هي مشكلة

(١) انظر مثالاً لهذا الموقف في: العروي، **السنّة والإصلاح**، ص ١٣ ـ ٢٠.

اليوم، لا مشكلة الأمس. لا عجب، إذن، إن كان عبد الله العروي قد استهلّ القول في المسألة من ميدانٍ حديث هو ميدان الفكر العربي الحديث: ومن خلال واحدٍ من أكثر رموزه يَقْظةً وتأصيلاً: محمد عبده. ذلك أن ما يكشف عنه فكرُ الرجل من حدود ومفارقات هو ما يقوم به الدليلُ على ظاهرة النقصان الفادح في قيم العقلانية في الفكر والمجتمع عندنا اليوم، وعلى أن الإدمان المَرَضي على التبَجُّح باقتران ديننا، وتراثنا، بالعقل لا يستقيم وواقع الفجوة الرهيبة التي تفصل بين ثقافة عقلانية حديثة، هي الثقافة الغربية، وأخرى غارقة في عقلها النصيّ المغلق، هي ثقافتنا. ولا تكون المشكلة ثقافية إلّا متى كانت اجتماعيةً، أو قُل مشكلةَ مجتمع، مثلما هي كذلك عندنا؛ أي مشكلةَ مجتمعٍ عربي خالٍ من مظاهر العقلانية فيه.

من النافل القول إن وضْع المسألة، على هذا النحو الذي يضعها فيه عبد الله العروي، يقتضي من الدارس بعضاً غيرَ قليل من التجرُّد من الأهواء والمشاعر، وكثيراً من الشجاعة في قراءة التراث بما هو موضوع مستقل عن الذات، بل منفصل عنها؛ فالدارس لا يمكنه إحراز القدر الضروري من الموضوعية ـ وهي شرطٌ للنظرة العلمية ـ إن هو وضع نفسَه في نطاق مادته المبحوثة. وليس وضعُ النفس موضع الموضوع مسألةً نفسية فحسب، بل معرفية أيضاً وأساساً؛ ذلك أنه «لا يستطيع أحدٌ أن يدّعي أنه يدرس التراث دراسة **علمية**، موضوعية، إذا بقي هو، أعني الدارس، في مستوى ذلك التراث. لا بد له، قبل كل شيء، أن يعيَ ضرورة القطيعة وأن يُقدِم عليها»[٢]. والقطيعة هذه ليست خياراً معرفيّاً، فردياً، يختاره الباحث، بل تفرضها عليه أحكام الانفصال التاريخي الموضوعي بين زمنيْن: تاريخيّيْن ومعرفييْن، لكل منهما منظومتُه الفكرية والمفاهيمية التي تجعل من المستحيل على الباحث أن يتجاهل ذلك الانفصال أو التمايز، فيحاول أن يقرأ المنظومتيْن بفرضية التطابق بينهما[٣].

لا بدّ للتفكير في العقل، إذن، من أن ينطلق من الأعلى لا من الأدنى، من الحاضر لا من الماضي، ثم يَسُوغ ـ حينها ـ العودة إلى جذور المسألة. من ذا الذي يوفّر إمكانية مساءلة هذا العقل (الإسلامي)، في تجلياته الفكرية الحديثة، أكثر من محمد عبده؟ ومن

(٢) العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ١١.

(٣) «إني أحكم على التراث انطلاقاً من مفاهيم غير نابعة من صلبه. وأدعي أنّ كل من يعيش في زماننا هذا، من يعتبر نفسه ابن هذا الزمان، لا يستطيع أن يفعل غير هذا. ومَن عكس القضية خرج من زمانه إلى زمن آخر». انظر: المصدر نفسه، ص ١٧.

ذا الذي تتجسّد في فكره الازدواجيات والمفارقات، التي تَسِم الفكر العربي الإسلامي، ماضياً وحاضراً، أكثر من محمد عبده؟

أوّلاً: عقل المصلحة: موطن المفارقة

نبّه عبد الله العروي، منذ ما يقل قليلاً عن نصف قرن[٤]، إلى أن مشكلة الشيخ (= رجل الدين؛ Le clerc)، ومشكلة الفكر العربي الحديث عموماً، تكمَن في أنه يجيب عن أسئلة يطرحها عليه الغرب: غرب القرن التاسع عشر، أي «غرب ما بعد الثورة البروتستانية، والثورة الرأسمالية الصناعية، والثورة الليبرالية الديمقراطية، والثورة العلمية التكنولوجية»[٥]. وهو يجيب عنها مسلِّماً بمعطياتها ومقدماتها، ولكن من دون التسليم بنتائجها، جانحاً نحو مخالفته في التفسير والتعليل، مبرِّئاً ساحة الإسلام من الاتهام. يضعه هذا الخيار في مواجهة المشايخ التقليديين المحافظين، الذين لا يوفّرهم بنقده الحادّ لجمودهم. غير أنه يضعه في موقع تبريري وهو يحاول ردّ غارات الغرب على الإسلام؛ وهو يحاول أن يسلِّم معه بأن وصفه لواقع المسلمين (= واقع التواكل والإيمان بالخوارق والخضوع والخنوع للحكام المستبدّين...) وصفٌ صحيح، لكنه يخالفه نسبةَ هذا الواقع إلى الإسلام. وهو في هذا المسعى التبريري لا يجد حرجاً في أن يخالف التقليديين، المتمسكين برأي المتكلمين، والانتصار لرأي الفلاسفة، حتى لو كانت التهمة أنه جارى الغربيين في أحكامهم على الإسلام؛ إذْ ما الأفضل في مثل هذه الحال: «موافقة العدوّ الغربي في حكمه على الواقع القائم، والعمل على تسفيه حكمه مستقبلاً، أم معارضة العدوّ في الظاهر وإحقاق أقواله في الواقع؟»[٦]. إذا كان الهدف مثلما يرى العروي ـ هو «فك الارتباط... بين الإسلام والتأخر»[٧]، فَلِمَ لا يُقْدِم على هذا النوع من التضحية التي تقتضيها الضرورةُ..: ولها في الدين أحكامُها؟

منطق الشيخ، الحاكمُ لتفكيره، هو **المصلحة**. والمصلحة تقتضيه أن يبحث عنها أنّى كانت: في حكمٍ غربيٍّ، أو في مقولةِ فيلسوف، من دون كبيرِ احتفالٍ باتّساق يضاهي،

---

(٤) Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai Critique*, Préface de Maxime Rodinson (Paris: F. Maspero, 1982).

(٥) العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ٢٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

أو يقارب، ما في خطاب التقليديين من تماسك(٨). لذلك لا مجال لقراءته من زاويةِ فرضيةِ الاتساق المنطقي، لأنها قراءة تسيء فهمَ مراده، وتنتقص من قيمة الهدف الذي رامه(٩). دعوتُه الإصلاحية واقعية، لا تستوقفها مطالب المنطق، ولذلك يتنقل حرّاً بين المجالات: من التوحيد، إلى المناظرة العقلية، إلى اجتماعيات الدين. وهذا الهاجس الإصلاحي مفهومٌ في سياقه التاريخي، الذي أنتجه، ولكنه مكلف، لأنه «هو الذي يُوقِف عبده في وسط الطريق»(١٠)، ويشكّل ما يسمّيه عبد الله العروي بِ **الحدّ** أو **الحصر**، أي اللحظة التي يقع فيها انسداد مجرى الفكر(١١).

يُفيض الأستاذ العروي في بيان تَبِعات فكرة المصلحة والحرية التي يمنحها عبده لنفسه في التنقّل الحرّ بين القضايا والمواقع، من دون حسابٍ لثمنِ ذلك على تماسُك تفكيره، فيقرّر (= أي العروي) أن نقد عبده للكلام لا يتخطى نطاق نقد ابن رشد وابن خلدون لخطاب الحشوية وعلم الكلام، وتقرير التعايش بين إسلام الخاصة (=الفلاسفة) وإسلام العامّة. وإذا كان هذا هو مضمون فكر عبده ومدارُه، الذي عليه تدور آراؤُه، فإن اختلافه عمّا ذهب إليه سابقوه ـ وأخصّهم بالمقارنة ابن رشد ـ إنما هو يُرَدُّ إلى «تبايُن الأزمنة»؛ حيث إن «ما كان **أفقاً** بالنسبة إلى ابن رشد أصبح **حدّاً** بالنسبة إلى محمد عبده»، ولكن: «بما أن فكر عبده هو فكر ابن رشد، مع أنّ السؤال هو غير السؤال، انقلب ما كان أفقاً عند الأوّل إلى **سدٍّ** عند الثاني»(١٢)، لكن العروي لا يبغي من نقده هذه الحال، التي وضع فيها عبده نفسَه، أن يشدّد على معياريةٍ ما نقديةٍ من قبيل إنه كان على عبده أن يلتزم خيار العلم ويطّرِح جُبَّة المصلح(١٣)، وإنما يَهْدُف إلى التنبيه إلى أن القراءة الصحيحة لموقف عبده تقضي بأن الاعتراف بالطابع التبريري النفعي لاختياراته

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٩. يقول العروي، في مكان آخر من المصدر عينه (ص ٣١): «إن خصم عبده، اليوم يطالبه بالعودة إلى القفص الذي فرَّ منه، وعمل طول حياته على هدمه. قرّر عبده أن يجيب على كلّ مسألة طرحت عليه، من **منظور المصلحة**، وإن أدّى ذلك إلى عدم الانسجام...، لأن عدم الانسجام في الفكر يدل على أنه أكثر وفاءً لواقع مجتمع فقَد وحدته بسبب تصادمه مع الغرب» (التشديد من عندي).

(٩) «مَن يحكم على عبده انطلاقاً من النظيمة الكلامية، ويرى في اجتهاداته تناقضاً وتردّداً، يغمسه رغماً عنه في «التقليد»، يجعله معاصراً لمن أصرَّ على عدم معاصرتهم». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١١) يعرّفهما العروي قائلاً إن الحدّ هو «الخطّ الذي يرسم مدار الفكر»، والحصر هو «محدودية الكلام». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٣ (التشديد في النصّ).

(١٣) يذهب العروي إلى أبعد من ذلك ـ متسلّحاً بوعيه التاريخي الحادّ ـ حين يقول: «لا ندّعي أننا لو كنّا محلّه لفكّرنا بغير فكره، أو أننا لا نخضع بدورنا، لحدٍّ موضوعي آخر». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥.

يستدعي، بالتَّبِعَةِ، تعليلَ ذلك من طريق «إبراز الحدود الموضوعية» التي تُكيِّف ذلك التبرير النفعي وتؤطّره[١٤].

إن هذا الموقع الذي اختاره عبده لنفسه، كصاحب رسالة إصلاحية، هو عينه، بحسب العروي، ما يفسّر موقفه إزاء الفلسفة؛ فهو وقف منها «وقفة العاشق المحبّ، لكنه امتنع عن الخوض فيها لما قطعه على نفسه من ملازمة الجماعة بغاية إصلاحها»[١٥]. والموقف هذا، الذي يأخذ الجماعة في الحسبان، ويَلْحَظ الحاجة إلى إصلاحها، هو ما كان في أساس نقده المعتزلةَ، ومؤاخذتهم على محاولتهم حمْل العامّة على الأخذ بتأويلهم[١٦]. لكنه لم يلتزم خيار ابن رشد وابن خلدون، اللذيْن سفَّها علم الكلام واعتبراه زائفاً، ولم يكتبا فيه وفي مسائل التوحيد، حين كَتَبَ هو في هذه المسائل. ومع أن ميول عبده غيرُ ميول الأشعري، إلّا أن العروي التقط ما بينهما من تشابُهٍ في المآلات: حين كتبَا ما كتباه في نطاق الكلام؛ فـ «كما أن الأشعري لم يُقنع المعتزلة، وأحرى الفلاسفة، ولا استمال الحنابلة وأصحاب الحديث، كذلك محمد عبده لم يقنع الخاصة، ولم يُرْضِ العامّة بشهادته هو»[١٧].

ما الذي يدفع عبده إلى هذا الترجُّح بين الحدود من دون أن يَقِرَّ على واحدةٍ منها؟ هل مردّ ذلك إلى عجزه عن تأسيس مقالة فكرية متماسكة؟

يذهب العروي إلى غير ذلك؛ إلى إثبات أن موقفه «كان من أصله يتطلب ازدواجية الحكم»[١٨]: إقناع الغربيين والمستشرقين بأن الإسلام غير ما يرونه، وإقناع المسلمين بعدم مجافاة تعاليم الإسلام بسلوكهم. والجَهد المبذول على الواجهتين يقتضيه، معرفيّاً، أن يلتزم نقطة الوسط بين مجاراة أهل البرهان و(بين) الذهاب في دعوة الإصلاح إلى حدودٍ من الوعظ تشبه أفعال القصاصين. وهو لم يكن يذهل عن ازدواجيته تلك، بل وعاها «وحاول أن يجعل منها عامل تساكن وتسامح»[١٩]، من أجل حفظ توازنٍ في الذهن بين اتجاهيْن في الفكر متباينين، كما من أجل حفظ وحدة الجماعة. ذلك ما يقتضيه مشروعه الإصلاحي الذي يدفعه إلى مجادلة خصومه من مواقعهم الفكرية،

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٦.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٧.

لا من موقعه هو، خشيةَ انحيازٍ يتمذهب به، فيكون قد وضع بذلك سبباً من أسباب هدم مشروعه[٢٠].

هذه مفارقة في فكر محمد عبده، لكنها تبدو - أكثر ما تبدو - في مجادلته فرح أنطون حول الإسلام والنصرانية. في المناظرة[٢١] التي يعْرض فيها عبده لأصول المسيحية الستة، ولأصول الإسلام الثمانية، تنكشف له مفارقة مثيرة: مجتمع إسلامي يطبق تعاليم الإنجيل (بما فيها من إقرارٍ بالخوارق، وإيمان بغير المعقول، وادعاء باحتواء الكتب المقدّسة كلّ ما يحتاج إليه البشر في الدنيا والآخرة)، ومجتمع مسيحي يطبّق تعاليم الإسلام الداعية إلى العقل والكسب، والرافضة للزهد والتوكل. وهذه، في نظر العروي، لم تكن مفارقة خاصة بعبده، وإنما تمسّ غيره من المسلمين، بل وحتى الغربيين، ولو في النتائج[٢٢]. إذا كان عبده لا يرى في الغرب الحديث، بأفكاره وإنجازاته، غرباً نصرانياً وإنما غرباً يطبق **الإسلام الأصل**، فإن هذا الذي يعتبره عبده إسلاماً أصلاً عُرِف، عند فلاسفة القرن الثامن عشر، باسم **الدين الطبيعي**، مثلما عُرف في القرن التاسع عشر باسم **الدين العقلي**[٢٣]. وليس في موقف عبده ما يدعو إلى الاستغراب؛ فالمسيحية، عنده، لم تؤثر في أوروبا ولا غيَّرت من مواريثها، ما غيّر فيها هو الإسلام عبر الأندلس والحروب الصليبية؛ ومن طريق اتصالها به، وتأثيره فيها، تولّدت الثورة البروتستانية وقيمها. أما تأخر الإسلام، فنتج من الاستعجام[٢٤] الذي فرض ميلاد «طبقة» إكليروس تقوم مقام الوسيط بين الدين والمؤمنين، وهي الطبقة التي تحالفت معها السلطة، ومكّنت لها من أن تنهض بأدوارها تلك، بسبب ما كان بينهما من مصالح مشتركة.

---

(٢٠) لذلك فهو «يجادل الفلاسفة الطبيعيين، لأنهم يتوصلون إلى الحقيقة بوجه لا يليق بعظمة الخالق، والفلاسفة الإلهيين لأنهم يتعبّدون بمذهب لا يمكن بحالٍ تعميمهُ، والمعتزلة لأنهم يتجرأون على الاكتناه، أي كشف أسرار الخلق، وهو فضول وتشويش، والأشاعرة لأنهم قالوا بالجبر، وهو هدم للشريعة، والمتصوفة لأنهم جعلوا من الكرامات، وهي خوارق، أمراً عادياً، فانحل بذلك حبل النواميس...، والحشوية من أهل السنّة لأنهم شبّهوا الخالق بالمخلوق، وأقرّوا العوام على وثنيتهم...». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٢١) انظر: محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ٥ ج (بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣).

(٢٢) يذكر العروي منهم ماكس فيبر الذي يضمر سؤاله عن الاقتران بين الرأسمالية والبروتستانتية سؤالاً عن مفارقة أخرى: عدم اقتران الرأسمالية بالإسلام الشبيه بالبروتستانتية. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤ - ٥٥، وهيغل (ص ٥٦)، وفولتير وديدرو (ص ٥٦ - ٥٧).

وانظر نقداً لأطروحات ماكس فيبر حول هذا الاقتران في: Samir Amin, *Modernité, Religion et démocratie: Critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes* (Lyon: Parangon, 2008).

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.

مفارقة عبده هذه تتجدد اليوم، في نظر عبد الله العروي، من دون أن ينتبه أحد إلى ذلك، أو من دون أن يُقرِ أحد بذلك. ما الذي يقف وراء هذه المفارقة؟ وراء مفارقة عبده «**مفارقة العقل الكلامي**»[٢٥]. وهي تبدو، في تعقّب العروي لتجلياتها، في مسألتين: في موازنة عبده بين الإسلام والنصرانية، وفي إعراضه عن «الكلام» في الصفات الالهية[٢٦]. يذهب في المسألة **الأولى** إلى موقفين متعارضين: موقف يشدّد على حاجة المجتمع إلى الدين لتقوية روابطه، وهو يقوده إلى الاعتراف بتساكن ديانات عدة داخل المجتمع الواحد؛ وموقف ينظر نظرةً تطورية إلى الأديان فيفترض أنها أطوار من تطور البشرية، وأن كل دين يناسب مرحلة من التطور يجُبُّ اللاحق فيها السابق. وهو ما يعني أن الإسلام أعلاها وأتمُّها. وفي هذا مفارقة: حيث إن الفكرة التطورية معيارية وتنقُض فكرة التساكن، وحيث التجافي بين ما يقوله النصّ وما يقضي به النظر. أمّا في المسألة **الثانية** فيذهب إلى قدرٍ ما من وعيٍ مفارقته حين يرفض الخوض في الصفات، منبهاً على أن في ذلك محذوراً هو الضلال عن مقاصد «كلام الله»، وموافقتها لمعانيه، لأن اللغة لا تحمل كنه الموجود. لكنه توقف عند حدّ التفكير في سؤال مطابقة العقل والمعقول، فأعرض عن الفلسفة، وعاد إلى شأنه الإصلاحي.

لا يكفي السياق السابق، على أهميته، للإجابة عن موطن المفارقة في وعي محمد عبده. يختار العروي الإفاضة والتنفيل في الأمثلة والأشباه؛ يقرّر أن المفارقة في وعي الشيخ هي عينُها المفارقة في وعي المثقف والأكاديمي المعاصر: فهذا، شأن سابقه الشيخ، يعاين ـ يوميّاً ـ حالاتٍ وأوضاعاً حياتية مشاهَدة يَمجّها، مستنكراً، ويُدْرجها في خانة اللامعقول. لكنه، وهو يحاضر أو يلقي درساً في الجامعة، يُسْهب في الحديث عن عقل الفلاسفة أو المتكلمين، أو ينتصر لمبادئ عدالية قديمة من دون أن ينتبه إلى انتهاء صلاحيتها اليوم من وجهة نظر المصلحة (في الاقتصاد مثلاً). النتيجة أن هذا الأستاذ الأكاديمي يعيش الهوّة عينَها بين الواقع والنصّ، بين «الملاحَظ والمَرْوي»، التي عاشها محمد عبده؛ ولكنه يستصغر ما يراه في الاجتماع اليوميّ لائذاً بأقوال القدماء وكأنها وحدها تنتصر للعقل على اللامعقول. والحقيقة ـ كما يقرر العروي ـ أن الأمر هنا يتعلق بانفصام، وأن التعامي عن المحيط الموضوعي، والتماهي مع النصّ، هو ما يجعل هذا

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٠ (التشديد من عندي).

(٢٦) انظر المعطيات في: المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦٣.

الباحث اليوم، مثل محمد عبده قبله، في حكم «الفيلسوف ـ الكلامي»[27]، الذي يبقى في حدود الموضوع شارحاً وموضّحاً.

مفارقة عبدُه لا تتبيّن للفكر، إلّا من خارج الموقع الفكري لمحمد عبده، أي من خارج العقل الكلامي، و«من منظور مكتسبات الفلسفة الغربية الحديثة»[28]؛ وهو ما حاوله العروي. إنه (= أي العروي) لا يرتضي أن ينطلق من اللامعقول المعيش باحثاً عن علّته مفترضاً أن كلّ شيء معقول: على بناءٍ لغوي يكون المعقول فيه مجرَّد مفعول! كما لا يقبل الفصل بين مفهوم «العقل في ذاته» والعقل ـ أو اللاعقل ـ متجسداً. ولذلك لا مناص، عنده من ربط العقل بالمعقول (= الاسم بالمسمّى)، والمعقول باللامعقول في كل مسألة تُعْرَض للنظر. وعلى مقتضى ذلك بَنى أطروحته في قضية العقل.

ثانياً: عقلُ المطلق وعقْلُه

«يوجد فوق عقل كلِّ فردٍ عقلٌ آخر قد يحُلّ، أحياناً، في ذهن الفرد، لكن من مسلكٍ غيرِ عقلي، وهو وحده الباعث على الإيمان»[29]. هذا ما يستفاد من القول المأثور إن الإسلام دين الفطرة التي إليها ينصرف العقل البشري: على قول عبده والإصلاحيين. التلازم بين الفطرة والعقل عند هؤلاء هو عينُه ـ في ما يرى العروي[30] ـ الذي تقرَّر عند متكلمي الاعتزال والأشعرية؛ فالعقل يجادل لإقامة الدليل على صحّة عقيدة السلف بما هي «عقيدة الفطرة؛ فطرتهم هم، وبالتبعية فطرتنا نحن» (ص ٧٦؛ م ن). ليس العقل، إذاً، نافعاً بذاته، وإنما بما يُسديه من خدمةٍ لهدف أسمى وأشرف منه؛ فهو لا يفعل أكثر من أنه يَعْقِل معقول هؤلاء الأسلاف. هذه قاعدة تترتب عليها نتائج معرفية بالغة الأهمية، في تحليل العروي للعقل، سيشار إليها في حينها.

المعتزلة هم ممثلو العقل في معناهُ الذي تقرَّر عند المسلمين. لا مجال، إذن، لإطلاق الوصف، ميوعةً، إلى حيث يصبح جائزاً تسميةُ الشيء ونقيضِه بالعقل؛ فالميوعة تلك من نتائج «الإبهام المستشري، اليوم، في الدراسات عن الفكر الإسلامي» (ص ٧٩)، إذا سلّمنا بذلك، وانطلقنا من مؤلفات المعتزلة، ألفينا أن العقل، في استعمالاتهم، هو

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٧.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٧٠.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٧٧.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٦.

عقل النصّ، وهو يرادف معنى التأويل والرأي والفهم، «أي حضور معنىً في ذهن الفرد بمجرد اشتغال، وحركة، ذلك الذهن من دون الاستعانة بقوةٍ خارجية طارئة»(٣١). هذا منطلق كلِّ فكرٍ وإنْ نحن أسميناه ـ اصطلاحاً ـ موقفاً اعتزاليّاً. غير أن هذا الموقف، الذي يشترك فيه المعتزلة مع غيرهم، تخلى عنه المعتزلة، في رأي العروي، حين «تكوّنوا كحركة سياسية توخّتِ الاستيلاء على... الدولة»(٣٢). وهذا ما يدفع العروي إلى التمييز بين الاعتزال **كموقف** والاعتزال **كمدرسة**، وإلى صدّ انتقادات خصوم المعتزلة بالتأكيد على أن «انتحار المدرسة لا يعني ضمور واختفاء الموقف الاعتزالي»(٣٣)، لأن خصوم المعتزلة أنفسهم يشاطرونَهم الموقفَ إياه.

هذه ملاحظةٌ من الباحث في غاية الأهمية عن **المشتَرك العقلي**، أو المشتَرك في معنى العقل. إذا كان عقل الاعتزال أوّل خَطْوٍ في مَسِير التفكير على العموم، أي لدى كل فردٍ ينْظُر ويتمحّص، فالأَوْلى أن يقال ذلك عمَّن خرجوا من جُبّة الاعتزال، أو عارضوه باستعمال أدواته. هذا ابن الريوندي، المنشق عن المعتزلة كأبي الحسن الأشعري، يتهم المعتزلة بالسوفسطائية. لا ينفي أحد أعلامهم (=الخياط) أن منتهى شفوف العقل الجدلي هو الإفحام، وأن أهل الاعتزال ما أرادوا به بلبلة الآراء، وتمزيق الجماعة، بقدر ما تَغَيَّوا فَهْمَ نصٍّ (=عَقْلَهُ) تنطوي لغتُه على الأضداد (متشابه الآيات، المشكل في الحديث...)(٣٤). وهذا أبو الحسن الأشعري، اكتفى من معارضته لمدرسته الأصل (= الاعتزال) بالقول إن الجدل لا يُنتج يقيناً، ولكنه ما بارح موقف المعتزلة في مسألة الصفات والكسب(٣٥). لذلك لا معنىً لنقد الاعتزال، عند العروي، سوى الكشف عن ذلك المشتَرك الذي يجتمع عليه الناس على تبايُن خياراتهم والآراء. وليس هذا المشترك سوى تعلُّق العلمِ بخبرٍ لا يعني عقْلُه (= أي العلم به) أكثر من استحضار النصّ بما هو مُخْبِر عن أمرٍ: عن حادثٍ أو عن حال. وإذا كان الاختلاف يجري على نوعية النصّ، فهو لا يمسّ ـ في شيء ـ إرادة الفهم.

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٨٥، وأبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، **مشكل الحديث وبيانه** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]).

(٣٥) ولذلك «لم يطمئن إليه، أبداً، أهل الحديث رغم ثنائه على عقيدة ابن حنبل». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٦، وأبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: **الإبانة عن أصول الديانة**، وضع حواشيه وعلّق عليه عبد الله محمود محمد عمر، ط ٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١)، و**مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩).

ما وراء الاختلاف في الطرائق (= المنهج)، إذن، اتفاقٌ على الأسّ: على قواعد التفكير، يقود، حكماً، إلى التماثل في النتائج الفكرية. إذا كان الاختلاف يجري على النصّ الذي يعتمده هذا أو ذاك، أي على معقول هذا ومعقول ذاك ـ بلغة العروي ـ فإن هذا الاختلاف لا يجري على العقل، بما هو واحد، إلّا في وعيٍ يُمَاهي بين العقل والمعقول ويحدِّد الأول بالثاني. والمماهاةُ ـ هذه ـ بينهما ممّا انعقد الإجماع عليها بين الجميع (= الفيلسوف، والفقيه، والمتصوف...)، ممّا كوَّن ذهنيةً عامّة تفترض أن المعقول قبْليّ زمنياً (= سابقٌ للعقل، غيرُ متولّد منه)، وهو «هو "العلم" بالمعنى المطلق»[٣٦]، وهي غير الذهنية التي تُقرِّر أن المعقول تابعٌ للعقل. وهكذا فوظيفة العقل ـ كما بيَّن العروي في تحليله مفهوم العقل عند ابن حزم ـ هي أن يَعْقِلِ العقلَ لا أن يُرْسِله ويحرّره؛ وهكذا ف: «ما يعقل العقل، بل يؤسسه كعقل، هو علم المطلق **الذي هو علمٌ مطلق**، وما سواه من علوم فرعية فهو خاضع له، ولا يصحّ إلّا به»[٣٧].

إن هذه الذهنية ذهنية كلامية وإنْ لم يكُن الحاملون لها علماء كلام، وإنْ كانوا خصوماً وأعداء لعلم الكلام كابن حزم؛ فنحن نجدها لدى أصناف المفكرين المسلمين كافة. ولعبد الله العروي دليل على وحدة الذهنية الكلامية عند مفكري الإسلام جميعاً باختلاف مواقفهم: ما الذي تعنيه المصالحة بين أفلاطون وأرسطو في الفلسفة الإسلامية، وما الذي يعنيه ذوبان الفلسفة في الاعتزال، وانحلال هذا في الكلام الزيدي والإمامي، وانحدار الفلسفة إلى مستوى ثقافة العامّة، وفشوُّ التصوف في البيئات كافة، ثم التساكن بين الفقه والكلام والتصوّف في الذهن الواحد...، غير أن «وراء هذه التطورات **التوفيقية** الجارفة، .. يوجد **إجماع** حول خصائص **العلم الصحيح**، بل **العلم الوحيد** الذي تتشكل على غراره العلوم الأخرى»[٣٨]؟! والعلم هذا هو الأصل في تلك العلوم كافة، وهو علم الكلام، ومنه انتقلت الخصائص إلى غيره من العلوم التي هي نظيرُه، أو التي هي تتفرّع منه حكماً.

نتأدّى من هذا السياق التحليلي إلى استنتاجات **ثلاثة** يقف عليها العروي نفسه[٣٩]: **أولها** أن نقد علم الكلام، من قبل خصومه، هو من قبيل المزايدة لأنه يتغيَّا التعجيز؛ وفي ذلك يستوي نقد الأشاعرة للمعتزلة، ونقد المحدّثين للمتكلمين، ونقد الفقهاء

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٧ (التشديد من عندي).
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٩٨ (التشديد من عندي).
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٩٩.

للفلاسفة، وثانيها أن أصناف المفكرين تشترك، جميعُها، في الذهنية الكلامية عينها: الذهنية التي تتسم بالاستيفاء والحصر، وبِرَدِّ المتعدّد إلى الواحد في الأصول. وثالثها أن هذه الذهنية تنتج نظرةً إلى العلم ماهويةً تجعل من العقل مجرّد وعاء، وتحدُّهُ في نطاق موافقةِ معقوله، لتنفيَ عنه إمكان أن يصير مصدراً يحدِّد معقولاته! إن سمات هذا العقل هي عينُها ما يُنتج مفارقتَه (وفي جملةِ ذلك مفارقةُ عبده والإصلاحيين): حَدَّ العقل في الدين (على مقتضى مقولة: الإسلام دين الفطرة)، وحدَّهُ بالدين. وهكذا فإن استبدال علمٍ آخر بعلم الكلام (= هو علم التوحيد في اصطلاح عبده) لا يحُلّ المشكلة، إن لم يكن يعمّقها: لأن علم الكلام هو الأسّ الذي تقوم على نمطِه المثالاتُ في العلوم الأخرى، أي لأنه منبع تلك الذهنية!

تعيدنا هذه الاستنتاجات إلى محمد عبده، ما الذي فعله هذا الأخير في نظر العروي؟ نشَدَ التحرُّر من الموقف التقليدي، فعاد إلى الاعتزال. وكان عليه، هنا، أن يختار بين أمْرين: التعمق في الموقف الاعتزالي في ضوء ممكناته التي تحققت خارجه وخارج الثقافة الإسلامية (= الثقافة الحديثة)، أو الانكفاء إلى مشروعه التعليمي الإصلاحي. اختار عبده ـ كما يرى العروي بحق ـ الخيار الثاني (ربّما لأنه أقل كلفة)، فكانتِ النتيجة أنه أعاد إنتاج نفس النقد القديم للاعتزال، وانتهى بفكره إلى ما انتهى إليه نقاد الاعتزال السابقون: إرغام العقل على الانحلال في اللاعقل!

في نصٍّ بالغِ الحدّة في مفرداته النقدية، ولكنه جامعٌ لأشتات موقف محمد عبده، يكتب العروي[٤٠]: «نَقَد علم الكلام [أي عبده] بذهنية كلامية. حدَّد العقل بالمعقول، والمعقول بعلم سابقٍ للعقل. اعتبر كل هذا من البديهيات، ولم يعبأ بأي شيء سواه. لم يَرَ ما رآهُ غيرُه: أن علم التوحيد هو علم الكلام، و**علم الكلام هو علم المنطق**، والتالي هو **علم مطلق**، بل هو **العلم المطلق**». وهكذا فإن هذه الذهنية الكلامية، المسكونة بفكرة أن علم المطلق وحده العلم، وغيره ليس بعلم، تنفي أن يكون ممكناً بناء علم يقيني بالأشياء من خارج اليقين الذي يتولّد من علم المطلق، فلا يكون العلم هذا أكثر من رأيٍ أو اجتهاد في أحسن الأحوال! بهذا المعنى تكون مفارقة محمد عبده ذاتية قبل أن تكون موضوعية لأنها «ناتجة عن عجزه مبدئيّاً عن تصوُّر أي علم سوى علم مطلق»[٤١].

*

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٠٤ (التشديد من عندي).
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

من الواضح أن أولى النتائج المترتبة على التسليم بعقل المطلق أنه ينفي إمكان وجود عقلٍ مطلق، أي مرسَلٍ من دون قيود تَحُدُّهُ. إن عقل المطلق يعْقِل العقل، أو يستدعي ما يمكنه أن يعقل العقل لئلّا ينزاح عن المحجَّة الوحيدة للمعرفة وتحصيل اليقين. هكذا يمكننا أن نقول، مع العروي، إن لعقلِ المطلقِ عقلاً يسميه (العروي) **عقل العقل**، وهو يَقْبل أن نُطلق عليه اسم **عقلِ المنطق**. طرْح المسألة على هذا النحو، يقود العروي إلى التساؤل عما إذا كان علم المطلق قد تغذّى من موارد فكرية أخرى طوّعها لمصلحته، أو توسَّلها لتخدمه، بحيث صَرَفَها عمّا كان يمكنها أن تنهض به من أدوار في مسيرة الفكر العربي الإسلامي مجافية، بل مناقضة، لما يفرضه عليها علم المطلق، يبدو السؤال هنا، في المقام الأول، عن المنطق.

يعرف الباحث أن استخدام المنطق في المناظرة كان عقيماً، ولم يُنتج معرفةً يُعتَدّ بها. ويعرف أن ذلك الاستخدام لم ينتبه، يوماً، إلى الواقع والمحسوس إلّا بما هو موضوع قضية منطقية. والمشكلة التي تستحق، عنده، التفكير والبحث ليس في ما إذا كان المنطق يعرقل التفكير في الواقع ـ وهو ما يرجّحه ـ وإنما في ما إذا كانت ظرفية استيعابه[٤٢] هي ما يُنتج تلك العرقلة. السؤال مشروع، ولا يغيّر منه ما يبدو على المؤلفات الإسلامية من تماسكٍ منطقي صارم؛ فالتماسك هذا ليس قرينةً على عقلانيةٍ فيه، بدليل أن أكثر التأليف المتأخر ـ النائي عن روح العصر، والمتّسم بـ «العقم والسخافة» ـ شابَهُ هذا النَّفس البرهاني.

إن مسألة ظروف الاستيعاب، وطريقته، في غاية الأهمية؛ فمنطق أرسطو لم يكن بناءً مجرداً، منفصلاً عن واقعه ومحيطه الثقافي، وإنْ هو بَدَا كذلك للمسلمين الذين ترجموهُ وتداولوه في معارفهم! لقد نَهَلَ المنطق الأرسطي مادته[٤٣] من الخطاب السياسي والقانوني الإغريقي، ومن الخطاب الجدالي (=السوفسطائي)، ومن الخطاب الشعري: الملحمي والتراجيدي والبلاغي، ومن خطاب الرياضيات، ثم من خطاب الطبيعيات...، على نحو ما كشفت عن ذلك دراساتُ الغربيين لهذا المنطق، ولذلك جازَ أن يقال إنّ «منطق أرسطو يُعْرَف بالثقافة اليونانية وليس العكس»[٤٤]، ومن هنا طابعهُ الموسوعي. هل هكذا استوعب المسلمون منطق أرسطو؟

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١١٧. يقول في مكان آخر (ص ١١٩) في السياق عينه: «توجد خلف النصّ [= الأرسطي] الثقافة اليونانية بأصولها المختلفة...، وهذه إمّا معلومة مسبقاً وإمّا مجهولة... وتوجد فوق النص =

لا يبخس العروي المسلمين حقّهم في الاعتراف بما أحرزوهُ من نجاح في تمثُّل المصطلح المنطقي الأرسطي[٤٥]، وإتقان التعبير عنه، لكن ذلك النجاح تقنيٌّ في المقام الأول؛ إذ حينما ينصرف السؤال إلى محاولة تبيُّن مدى وعيهم لاتصال منطق أرسطو بواقعه ومادَّته الأصل، التي اشتُقَّ منها، يتضح أنهم أخذوه من زاوية منطوقه حصراً، لأنهم لم يكونوا مطّلعين على أيٍّ من موادّ ذلك المنطق. لا يدور السؤال على مدى حُسْن تلقُّن المسلمين للمنطق، ولا على سلامة مضمون التلقي، وإنما يدور على ظروف ذلك التلقين وطُرُقه؛ وعند هذه العتبة، بالذات، نفهم لماذا كان أثرُ التمثّل الذهني لقضايا المنطق، والتمثيل بمثالاتٍ من اللغةِ حصراً، سلبيّاً للغاية، ولماذا كانت نتيجتُه حصْرُ الاستفادة في ميادين «الجدال والخطابة والنقد»[٤٦]؛ إذْ كيف لمنطقٍ أن ينمو في ثقافةٍ، نموَّ فاعليةٍ وإنتاج، إن لم يتطور من منطقٍ صوري إلى منطقٍ رمزي، ولم يتصل بالرياضيات؟ وإنْ لم يخرج من نطاق البرهان والاستنباط إلى حيث يصير أداةً للاستقراء[٤٧]؟

حاول عبد الله العروي أن يبيّن كيف أن منطق أرسطو استُقْبِل عند أنصاره من المسلمين استقبالاً مقلوباً، فأوَّلوه تأويلاً أفلاطونيّاً، فيما تَأوَّلهُ أعداؤُهُ تأوّلاً أرسطيّاً استقرائياً[٤٨]. غير أن هذه المفارقة سرعان ما تَتبدَّد حين نعرف أن أعداء المنطق الأرسطي، من مدّعي المنهج الاستقرائي، مثل ابن تيمية، المعارضين له بدعوى أنه لا يؤدي إلّا إلى يقينٍ بالكليات، لا إلى يقينٍ بالعينيات[٤٩]، انتهوا إلى مبارحةِ الاستقرار، واللّوْذ بيقينٍ يتولَّد من الخبر[٥٠].

لا موجب، إذن، للاستغراب من أن يساير عقلُ العقل (=النظر في المنطق) عقلَ المطلق (النظر في الكون) ويطابقَه في نظر العروي[٥١]؛ ذلك أن حضور المنطق في

= المعارف المتراكمة في العلوم القطاعية من لغويات واجتماعيات وطبيعيات ورياضيات. النصّ في حدّ ذاته، كالجهاز العظمي، لا تدب فيه الحياة، لا يحيى في ذهن المتقبل ويعود منتجاً، إلّا إذا كسي بلحمٍ، وانتعش بدم، تمدهما به العلوم القطاعية...».

(٤٥) المفارقة، عنده، أن التعبير عنه كان أسلس عند ابن حزم والغزالي ممّا كان عند الفارابي وابن سينا! انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٠، وهكذا فـ«الذين حاولوا، ووُفّقوا إلى حدّ تعريب المنطق وتقريبه من أفهام المسلمين، هم أعداء الفلسفة والعلوم الوضعية... وليس هذا مجرد صدفة»! (ص ١٢١).

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٤٩) والعينيات عنده محسوسات تُدْرَك بالحسّ، أو معقولات تُدْرَك بحسّ الباطن!

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

الثقافة الإسلامية ليس دليلاً على عقلانيتها، لأن «العقل الذي تحتفل به... سِمَتُهُ أنه عقلُ المطلق...»[٥٢]!

ثالثاً: ابن خلدون والعقلُ المعقول

للعودة إلى ابن خلدون، في مسالة العقل، ما يبرّرها في نظر الأستاذ عبد الله العروي؛ إذا كان المسلمون توقفوا عند حدود العقل النظري؛ وإذا كان مَن سَلَك منهم منهج الاستقراء، بدلاً من الاستنباط، طبَّقَه «على نصوص وأقوال لا على أعراض وأحوال طبيعية»[٥٣]؛ وإذا كان ذلك ما أعرض عنه الفكر الحديث في أوروبا، منذ نجح غاليلو في «تأسيس علم أعراض عوض علم الماهيات»[٥٤]، ومنذ نجح الغرب في الانتقال من التطبيق الخلّاق لمنهج الاستقراء الأرسطي على الطبيعة إلى تأسيس العلم التجريبي...، فإن ابن خلدون قارب العقلانية، أو وقف على أعتابها بما هي «منطق الفعل والتصرف»[٥٥]، أي ما أطلق عليه ابن خلدون نفسُه اسم **العقل التجريبي**، العقل هذا «آلةٌ، أو قوة ذهنية، يحُلّ في الإنسان بعد أن لم يكن. يبدأ كقوةٍ تمييزية، ثم يتحول إلى عقل تجريبي، وأخيراً إلى عقل نظري»[٥٦]. لا يتوقف ابن خلدون، كثيراً، أمام الجانب التمييزي، ولا الجانب النظري، في تلك القوة، بينما «يطيل الكلام حول العقل التجريبي. وهنا تتضح أصالته»[*]؛ فالعقل هذا، عند ابن خلدون، هو الذي تستولي به «أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه»؛ وعالم الحوادث هذا منه ما ينتمي إلى الطبيعة، ومنه ما ينتمي إلى التاريخ؛ والعقل هذا ـ بذلك الحسبان ـ هو الذي بواسطته، فقط، يمكن التفكير في أحوال الاجتماع الإنساني: كما هو حاول وانتهى بمحاولته إلى تأسيس علم العمران.

العقل التجريبي الخلدوني عقلٌ استقرائي؛ يتقَرّى الحوادث، ولا يبحث في أسّ التاريخ إلّا للتحقق من مطابقةِ الخبر عن الحادثة لواقع الحال. لأنه استقرائي ينتبه إلى موضوعه لا إلى نموذجٍ في الذهن عن المجتمع المأمول. حين يتحدث في «العمران

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٦٣.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٦٩.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٨٦.
(*) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

البدوي»، لا يكتفي بأن يصفه بأنه طبيعي، محكوم بقوةٍ فطرية هي علاقة العصبية، وأن لا انفصال فيه بعد بين المجتمع و«الدولة»، وأن هدفه مقصور على «المحافظة على الذات»، وإنما يبيّن مستوياتٍ فيه لا تُلْحَظُ للتحليل إلّا بتحديد طبيعةِ طَوْرِه التاريخي كاجتماعٍ بدوي؛ منها أن الشرع يقوم فيه مقام القانون الوضعي، بسبب هيمنة الأمّية فيه، وأن «العلوم الكشفية تمثل في المجتمع البدوي كافة الصنائع»[٥٧]، وأن السياسة فيه محدودة بحدود الحواس، فلا تعدو أن تكون «سياسة أمر ونهي، ترغيب وترهيب»[٥٨]. وحين يتحدث في العمران المدني، يتحدث عن الصنائع؛ لأنها تقترن بذلك المجتمع اقتران العقل التجريبي بها[*]، وعن العلوم ـ الطبيعية والعقلية ـ التي ترتبط بتلك الصنائع، والمنطق إنما هو عند ابن خلدون، كما يرى العروي؛ «ما ينتج ويتمخض عن ذلك العقل التجريبي»[٥٩]، ولكنه لا يقصد بذلك المنطقَ بإطلاق، وإنما المنطق النافع، أي الذي يُستخدم في الطبيعة والاجتماع[٦٠] لا في الإلهيات (كما فعل الفلاسفة والمتكلمون). وإذا كان العقل التجريبي يتسم بالاتساق والانتظام، فلأنه «يعكس في ذهن البشر الانتظام الموجود في الطبيعة، ما يسمه ابن خلدون، في مواضع كثيرة، **التناسب**»[٦١]. أما العلوم الشرعية فتختلف في هذا العمران (المدني) عما كانَتْهُ في العمران البدوي، لأننا ـ ببساطة ـ ننتقل من ثقافة أمية إلى ثقافة كتابية[**]، ولأن تلك العلوم تتأثر بالتدوين (ص ٢٠٢).

الصلة، إذن، شديدة بين العمران والصنائع والعقل، وعليها تترتب نتائج بالغة الأهمية في المجتمع والثقافة. يلخّصها العروي، على طريقته الفريدة في التلخيص الاستنتاجي، قائلاً[٦٢]: «العمران مرتبط بالصنائع، وهذه بالعقل التجريبي؛ فحيثما كان عمرانٌ ظهر عقلٌ تجريبي، ومتى ظهر هذا العقل أثّر في سلوك الأفراد، وتأسّست بذلك أخلاق عقلية (مدنية)، كالتي لخّصها مسكويه، وتأسّستْ سياسية عقلية (مدنية)، كالتي فصلها الفلاسفة المسلمون من الفارابي إلى ابن طفيل».

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٩١.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(*) المصدر نفسه، ص ١٩٧.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.
(٦٠) إذ «لو استعمل في مسائل الطبيعة والعمران، في مسائل الكائنات والواقعات... لكان المنطق أكثر فائدة، وأكثر صواباً، ولما اعترض عليه عاقل». انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٩.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٠١ (التشديد في النص).
(**) المصدر نفسه، ص ٢٠١.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

العقل التجريبي الخلدوني ليس مناهضاً للعلوم الشرعية؛ فهو ـ مثلاً ـ يظل وفيّاً لمنطق الفقه، وخاصة لفقه المقاصد، أي «لذلك العقل المصلحي النفعي الذي يتلو، بالضرورة، تغلغل العقل التجريبي في المجتمع المدني»[٦٣]. وهو لا يناهض علم الكلام، بل إنه يلتمس له المشروعية في الظروف التي نشأ فيها، ولكنه لم يعد يرى موجباً له حين يقول (=أي ابن خلدون) «علم الكلام غير ضروري لهذا العهد؛ إذِ الملحدةُ والمُبتدعةُ قد انقرضوا». وهو لا يعارض التصوف والكشف والاتصال بالعالم العلوي، لأن معنى ذلك «التشكيك في حقيقة الوحي»[٦٤]... إلخ، لكنه يعارض علم النجوم ـ وإن سلَّم بها فكرياً ـ لأن الإيمان بما للنجوم من تأثير في الناس ومصائرهم «قدحٌ في التوحيد»، ونتيجته «تقويض الوحدة المجتمعية بواسطة إضعاف عقيدة العامة». وهكذا فإن «أخطار صناعة النجوم على الدين هي، في الواقع، أخطار على الدولة»[٦٥]، وآيُ ذلك ما يقول ابن خلدون عن اعتماد الثوار والخوارج على أقاويل المنجِّمين. ومعارضته لعلوم الكشف تتوافق مع نظرته العقلانية إلى المجتمع؛ فقد يحصل أن يكون لفردٍ بعينه من المَلَكات ما يجعله متفرداً، مفارقاً للإنسانية، لكن هذه المَلَكات فردية ـ إن هي كانت ـ لا تُوَرَّث، فإذن لا يقوم عليها اجتماع مدني أو سياسي، لأن هذا يخضع لقوانين الاكتساب: اكتساب العلوم والصنائع، وبالتالي خاضع لقواعد مدنية لا لمعجزات[٦٦]. ولذلك ناضل ابن خلدون عن موقفٍ هو، في نظر العروي، منع الكشف من ترويج نفسه باسم العقل، لأن هذه هي الطريق الأقصر، عنده، إلى التعبئة السياسية (ص ٢٢٠) وخداع العامة!

يطرح العروي سؤالاً مشروعاً، في سياق التفكير في نوع هذا العقل التجريبي، عما إذا كان ابن خلدون أرسطيّاً، ويجيب جواباً مركَّباً مؤلفاً من ثلاثة عناصر أو ثلاثة مستويات: هو كذلك ـ أي أرسطي ـ من حيث إنه واقعيٌّ سَلَكَ منهجاً وصفياً استقرائياً. وهو أرسطي لأنه انتهى إلى أرسطو ولم يبتدئ به. وهو لا أرسطي بالمعنى المدرسي، ناهيك بنقده للمنظومة الأرسطية كما طُبقت عند المسلمين[٦٧]. لكن الأهمّ من التفكير في أرسطيته الإقرار بـ «وضعانيته» التي للعروي عليها عدّةُ شواهد[٦٨] منها: نظرته إلى

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢١٦.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢١٩.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٢١.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

الشرع من زاوية الوظيفة لا من زاوية الأصل؛ ومجادلته الفقهاء في معنى السياسة الشرعية بما هي سياسة ـ ابتداءً ـ حيث لا ينتصر الشرع إلا لأنه سياسة واقعية؛ ونظرته الحسية الإمبيريقية إلى الطبيعة؛ ثم نظرته إلى العمران من حيث هو «طبيعة ثانية من إنجاز البشر». إن من العلامات الأقوى دلالةً على هذه الوضعانية إخضاع غيرِ الماديّ من الظواهر إلى الماديّ؛ الذي يبدو خارقاً ومعجزاً، ولكن له ما يفسّره في الواقع الموضوعي، وليس له من خرق العادة حظٌ وجود؛ فـ «الأنبياء أنفسهم لا ينجحون إلّا بالقبائل والعصائب»[69]. وهكذا فمنطلقات ابن خلدون في التفكير هي ما يقوده إلى هذه النظرة الوضعانية؛ إن الانطلاق من معرفة الواقعات هو ما يؤسّس موقفه المعرفي كموقف موضوعي، و«الموضوعية تقود حتماً إلى الوضعانية»[70]، أو إلى وضعانية تناسبها.

*

إذا كان العقل التجريبي يتسم بالتناسق، فلأن هذا الأخير موجود في الطبيعة، كما يفسّر العروي معنى مفهوم التناسب عند ابن خلدون. يشير[71]، بحقّ، إلى أن كلمة **النسبة** تتردد كثيراً في كتابات ابن خلدون؛ تَرِد في وصفِ الصنائع، وفي الحديث في المقادير (= مقادير المواد). التناسب إذاً في المقادير، وحين ينتقل منه إلى التناسب في الأعداد يَلج باب التنقيب في منطق الكشف. أدعياء الكشف يستغلقون على الفقهاء بـ «علمهم» بصناعة العدد، فيكتفون من الردّ عليهم بتكفيرهم. لا يقف ابن خلدون عند هذا الحد؛ يحاول أن يفهم «سرّ جاذبية» الحكمة الكشفية، فيجدها في التناسب[72]، يميط اللثام عن لعبة الإذهال التي يقوم بها أولاء الأدعياء، فتنطلي حيلتُها على المغفّلين ويحسبون ـ متوهمين ـ أنها تدخل في باب السحر. يقيم العروي ربطاً بين مفهوم التناسب ومفهوم **الاتصال** لجلاء المسألة. هذا مفهوم دارج عند أصحاب الكشف، وهم يقصدون به إمكان تحصيل علم يقيني من دون تَوْسيل العقل. التناسب عند ابن خلدون إنما يكون في الموجودات، وهي التي تَقْبَل العلم بها، أما معرفة ما ليس في حكم الواقعات، والتوهيم بأن العلم به ممكن، فذلك زعمٌ بعلمِ الغيب، وهو علمٌ غيرُ بشري، أو فوق ـ بشري، ولا يمكن بلوغه بالنظر والاستنباط، أي باعتبار التناسب «إذ لا تناسُب

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

بين كائن وممكن»[73]. هكذا ينتهي ابن خلدون ـ في قراءة العروي ـ إلى «قطع كل علاقة بين عالم الواقعات وعالم التكوين»[74].

لا يهتم ابن خلدون بالرياضيات، مثلما يلاحظ العروي، إلا «من جهة تطبيقاتها في الصنائع»، و«هذه هي وضعانيته». ولكن المفارقة، كما يلاحظ، أن ابن خلدون فكّر بالوسائل الموصِلة إلى العلم، ولكن في بيئة لم ينشأ فيها العلم الحديث[75]. وهذا ما يفرض على التفكير سؤال العلاقة بين الذهنية الوضعانية والعلم الحديث، وهو سؤال لا يمكّن طارِحَه أن يتفادى أوغست كونت، والمقارنة بينه وابن خلدون.

إذا كان ما يجمع بين بودان وكونت هو اعتمادهما الرياضيات، فإن هذه، عند كونت، ليست غايةً في ذاتها، أو علماً منفصلاً يبحث في حقائق الكون، وإنما قيمتها في تطبيقاتها المادية: في العلوم والصناعات. والأمرُ كذلك عند ابن خلدون كما جرى الإلماح إلى ذلك. لكن وجهاً آخر للشبه بين مؤسّسيْ علم المجتمع يكمَن في النظرة الوضعانية إلى الأشياء؛ نعى كونت اللاهوت والميتافيزيقا، وقَصَرَ العلم على الطبيعة والمجتمع، ويشترك ابن خلدون معه في «رفض كل فلسفة ما ورائية تبحث عن ماهيات العناصر، وتعويضها باستقراء التواترات (سنن الكون) الهادية إلى تحقيق المنافع»[76]. والعروي يدرك أن هذه المشابَهَة، التي يعثر عليها بين كونت وابن خلدون، لا تتناسب مع قوانين التطور التاريخي؛ إذ كيف لكونت أن يؤسّس علماً على علوم سابقة حديثة، وعلى تحولات مجتمعية عميقة، فيقيم نظرة جديدة إلى العالم والمجتمع كَانَ ابنُ خلدون اسْتَذْهَنَها (= بناها في ذهنه) في شروط تاريخية غير مناسبة؟ القول بذلك نقضٌ للمنهج الوضعي نفسه الذي يفترض العروي أنّ المفكريْن العربي والفرنسي اشتركا فيه. ولذلك كان لا بدّ له من أن يعرّج على موضوعٍ لصيق بالسؤال، هو: الشروط التي حصلت فيها الثورات العلمية الحديثة، وهل شكّلت هذه ـ حقّاً ـ قطيعةً مع المعرفة الوسطى كما يقال.

ليس يعنينا الدخول في تفاصيل قراءة العروي لتاريخ تكوُّن العلوم الحديثة، وهل انفصلت عن علوم الإغريق أم اتصلت بالإرث الفيتاغوري الأفلاطوني[77]، وإنما يعنينا أن نقف على المسألة التي عليها مدارُ كلامه: وجوهُ الحدّ أو الحصر في تفكير

---

(73) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(74) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(75) راجع مقارنته، في هذا، ابنَ خلدون بـ جان بودان في: المصدر نفسه، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٦.

(76) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(77) انظر ذلك في: المصدر نفسه، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٣.

ابن خلدون ومصادرُها. هل كانت نظرة ابن خلدون إلى التناسب في الكون، وإلحاحُه على «دليلِ الخارج»، والاكتفاءُ بذلك بدلاً من عقْل التناسبِ ذاك عقلاً عددياً...، لتنفصل عن نظرته إلى الكون، الخاضعة لمسلّمات كلامية، ومقتضاها (= النظرة) أن الكون محدود[٧٨]؟ لا يشك العروي في أن مطالب ابن خلدون بدليل الخارج، بما هو دليلٌ مفيد لأهل الصنائع (دليل النسبة)، إنما هي من ثمار وضعانيته؛ فهو قرَّر أن يضع الأفكار في مستوى الصنائع، وأن يجعل من خبرة أهل الصنائع خبرته، ليظلّ لصيقَ الصلة بالواقع، ولكن، ماذا إذا كان أصحاب الصنائع «ورثة علم سابق وعمران بائد»؟ وهكذا يصبح الكشف عن الحصر في العقل الخلدوني مدفوعاً إلى ردّه إلى مستوى العمران والصنائع.

ما يقال عن الحصر في عقل ابن خلدون للعدد، يقال في عقله الكسبَ والاقتصاد؛ خلافاً للرأي الدارج عن ابن خلدون بوصفه المفكّر الذي فكّر مبكّراً في الاقتصاد[٧٩]، ينبه العروي إلى إن غرضَ ابن خلدون كان تأسيس علم العمران و«للعمران، بالطبع، جوانب اقتصادية، لكن لا يجب تحويل نقطة الارتكاز من العمران إلى الاقتصاد»[٨٠]، والفصول التي تحدّث فيها عن وجوه المعاش (الكسب والصنائع)، وعن الجباية والحسبة والسكة، والأسعار والتجارة، ينبغي ربطها بغيرها من الفصول الأخرى الواردة في الأبواب الأخرى من المقدّمة، لندرك أنها لا تتناول مسائل اقتصادية فقط. وإلى ذلك فإن قاموس ابن خلدون، هنا، لا يختلف كثيراً عن قاموس أبي حامد الغزالي، الذي لا يمكن نعتُه بأنه مفكّر اقتصادي! يلخّص العروي المسألة، في معرض مقارنة ابن خلدون بمن سبقه (الغزالي) ومَن تلاه (مونتسكيو)، بالقول إن كلّ واحد من هؤلاء الثلاثة فكّر في مسائلَ تقع في ما نسميه اليوم «عالم الاقتصاد»، انطلاقاً من إشكاليته: الدينية عند الغزالي (= السعادة الأبدية)[*]، والسياسية عند مونتسكيو (= الحرية)، والاجتماعية عند ابن خلدون (= العمران). وهكذا، فابن خلدون، الذي توسَّع في الحديث عن السعر، والتجارة، والصنائع، والكسب، والمعاش ـ في الأبواب ٣ و٤ و٥

(٧٨) هذا هو الفارق بينه وبين منطق غاليليو الذي يرى الطبيعة محدودة ولا محدودة في الآن عينه، الأمر الذي تسمح له نظرته تلك بتوسّل التجربة (في معناها العلمي)، وبالتعبير رياضياً عن الطبيعة. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٧٩) ينتقد العروي الدعوة نفسها حين يكون الكلام فيها على الفقهاء مثل المحاسبي والغزالي... إلخ.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(*) يُهمّ الغزالي، في الموضوع كلّه، كيف يتخلص المرء من أعباء الدنيا! يمكن مقارنة موقفه في مسائل الرزق والكسب بمواقف المحاسبي والباقلاني.

من المقدمة ـ لم يكن معنياً بتأسيس علمٍ جديد (= علم الاقتصاد) لم يدخل في نطاق منظوره، وإنما «كان غرضه الكشف عن العلاقات بين الصنائع وأنماط العيش، من جهة، والصنائع والعقول المتحكمة في أنواع العلوم من جهة ثانية»(٨١).

إذا كانت المقارنة مشروعة بين ابن خلدون وسابقيه من متكلمي الإسلام، ممّن كتبوا في مسائل الأرزاق والأسعار، لأنه يشترك معهم في البنية الفكرية عينها، وفي الشرط التاريخي الذي نشأت أفكارهم فيه، فهي مشروعة بالمقدار عينه، في نظر العروي، بينه ومونتسكيو، على الرغم من اختلاف الشروط، لأن ابن خلدون وحده من مفكري الإسلام يمكن أن يقارَن بمَن بَعْدَهُ من الأوروبيين(٨٢)؛ فكره ـ الذي وصفه بالوضعاني في مَواطن عدّة من كتابه ـ يُفْرِج عن قبسات ذهنيةٍ يقظة وثاقبة تجعله، بمعنىً من المعاني، نقطة عبورٍ من زمنٍ سابق ـ هو زمنُه ـ إلى زمنٍ لاحق، لكن ذلك لا يعني، بحالٍ، أنه يَخْرق شرطه التاريخي(=ناموس التطور)، وتَقْبَل أفكارُهُ المضاهاة مع أفكار اللاحقين؛ فمونتسكيو، في ميزان المقارنة التي يجريها العروي(٨٣)، لا يقف فقط عند حدود اعتبار النقد رمزاً للقيمة في مجال المعاملات التجارية، كما عند ابن خلدون، وإنما يذهب إلى تطبيق قانون السوق عليه؛ إذ هو بمثابة سلعة أو بضاعة مادام هو تَجَسَّد في بضاعة. مثلما يذهب إلى إمكان الاستغناء عن النقد المعدني بالنقد الورقي ما دام هو مجرّد علامة على شيء، وهو سيفتح أمامه الباب لنظرية جديدة في النقد وعلاقة كميته بالأسعار. هل كانت مداركه أوسع من ابن خلدون: يتساءل العروي؟ لا، ولكنه استفاد ممّا لم يكن في حكم المُتاح لابن خلدون: استفاد من خبرة سابقيه في دراسة تجارب البنوك في ايطاليا، ومن دروس الكارثة التي أصابت إسبانيا، بدءاً من القرن ١٦، نتيجة تدفّق ذهب أمريكا وارتفاع الأسعار، واستفادة الدول التجارية ـ مثل هولندا وإنكلترا ـ من ذلك، ثم من النظريات التي وُلدت من أحشاء ذلك في زمنٍ لاحق ليس زمنَه. وهذا ما يفرض علينا أن «نحكم على أقواله بالنظر إلى ما كان موجوداً في زمنه ولم يدركه. **وهذا ما يرسم بالضبط حدود نظره**»(٨٤).

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

(٨٢) ماذا فعل الأستاذ عبد الله العروي في **مفهوم العقل** غير ذلك، وهو يقارنه بجان بودان، ومونتسكيو، وماكس فيبر؟. انظر أيضاً مقارنته إياه بميكيافيلي في: عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د. ت.]).

(٨٣) العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٨٤) المصدر نفسه (التشديد من عندي).

هكذا ننتهي مع الأستاذ عبد الله العروي إلى إعلان اعترافٍ مزدوج بعمل عبد الرحمن بن خلدون: «ميزةٌ وأصالة، من جهة، وحدٌّ وحصرٌ من جهة أخرى»[85]. والاعترافان معاً، في صياغتهما المُنصِفة والنقدية، ينهلان من معينٍ واحد: النظرة التاريخية إلى الفكر. إنها عينُها النظرة التي يُلقيها على مساهمة العلّامة في مقاربة «مسائل الاقتصاد»، فينفي عنه ما ذهبَ الكثيرون إليه من افتراضٍ بأنه بكّر في التفكير في المسائل تلك من دون كبير احتذارٍ في الاستنتاج، ومن دون إبداء أيِّ جَهدٍ في إرجاع الجزء إلى الكلّ، وربْط العارض بـ «الجوهري» في فكره[86]! ليس ينبغي، هنا، أن يُفْهم من كلام عبد الله العروي أنه يبتخس من قدر ابن خلدون ـ وهو «الخلدونيُّ» بامتياز ـ وإنما ينبغي أن يُفْهَم منه أنه ينصفه أكثر، بكثير، ممّن يدّعون إنصافه، حين يعيده إلى شروطه التاريخية التي لا يمكن الادّعاء بأنه فوقها ـ أو أنه تجاوزها ـ إلّا إذا تخيَّلنا بأنه خارقٌ للعادة، أو أسقطنا على ظروفه التاريخية سمات أخرى ـ مستقاة من تواريخ لاحقة ـ لا تتحملها[87]. وفي الحاليْن، نُلحِق بالرجل وظروفِه ظلماً غيرَ مبرَّر! إذا كان ابن خلدون قد نجح في تعليل أحوال العمران بتوسّل عوامل الاقتصاد، فإن هذه ما كانت عنده الموضوع المطلوب، ولا كانت ظروفُ مجتمعه تسعفه في النظر إليه كموضوع مستقل، فهو ـ مثلما كتب العروي بمفرداتٍ شديدةِ التعبير والدقة ـ عاش في مناخ يختلف تماماً عن المناخ الاجتماعي الذي يمكن أن يغريَ بالتفكير في موضوعٍ كالاقتصاد؛ «عاش في منطقةٍ لا تعرف الادّخار الطبيعي، عكس ما هو الأمر في أوروبا الغربية وجنوب آسيا: ما يُوَفَّر في سنة يُسْتَهْلك في التالية فيعود المرء باستمرارٍ إلى البدء. عاش في أحضان دولةٍ يتقابل فيها ويتجابه الأميرُ والمأمور، المالك والمملوك، المهلك والمنتج، المرتزق والمكتسب... والكلمة، دائماً للغالب. عاش في مجتمع عمَّتْهُ ذهنيةُ الفقراء، دعاة القناعة والغاية...عاش في وسطٍ انحصرت فيه الصنائع والعلوم، وانغلقت العقول، فعمَّ التقليد، وندر التجديد[88]. في مجتمع كهذا، كيف يمكن التفكير في موضوع (هو) في حكم العدم؟!

*

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

(٨٦) «النظرية الخلدونية هي، في العمق، نظرية الدولة. أقصى ما يقال فيها إن لها جوانب اقتصادية جدّ مهمّة، لكن غير مستقلّة بذاتها؛ الاستقلال الذي نلاحظه عند مؤسسي علم الاقتصاد». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

(٨٧) «إذا قلنا، مثل البعض، إن ابن خلدون اجتاز عتبة الاقتصاد، فذاك يعني أن المجتمع الإسلامي دخل، بالفعل، عالم الرأسمالية الحديث؛ إذ لا يُتصوّر أن يكون كاتب قد تنبّأ بقوانين علمٍ لم توجد بعد قاعدته المجتمعية»! انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

كما الاقتصادُ من وجوه العمران، الحربُ من وجوهه أيضاً، وهي ممّا لم يكن يُمْكِن ابنَ خلدون أن يتحاشى الحديث فيها. ولكن، «هل توخّى ابن خلدون عقلَ ظاهرة الحرب؟»(*)، تكلّم فيها ولم يتكلم؛ تكلّم فيها بما هي ظاهرة ملازمة للاجتماع الإنساني، لكنه لم يفكر فيها كظاهرة اجتماعية مستقلة كما سيفعل، بعده، كلاوزفيتس. هي عنده طبيعية بوصفها تُلاَزِم نوازع طبيعية في الإنسان، وتختلف طبيعتُها بين عمرانٍ بدوي وعمرانٍ مدني. وهي صناعة، شأن غيرها من الصنائع تتطور مع تطور العمران، لكن الكلام عليها في **المقدمة** شحيح، وغير متناسب مع المقدمات الفكرية الخلدونية(٨٩)!

لم يكن ابن خلدون أوّل من دشَّن القول في الحرب من المسلمين؛ ووراءهُ تراثٌ ضخم من الكتب والأبواب والرسائل المؤلَّفة في موضوع الجهاد. غير أنه أوّل من اهتدى إلى إدراك الفارق بين الحرب والجهاد. الحرب، عنده، مدافَعةٌ أشبهُ ما تكون بردّ الفعل الغريزي على الخطر، ومجرَّدة من أيّ مبدإٍ أخلاقي أسمى من حفظ الذات (أو حفظ النوع البشري على قول اللاحقين أمثال هوبز ولوك)، أمّا الجهاد فنِصَابٌ مختلف؛ لأنه مرتبط بفكرةٍ عليا وبهدف أسمى هو ما تعبّر عنه العبارة/ اللازمة «الجهاد في سبيل الله». وهو لا يختلف عن الحرب في المضمون والفكرة المؤسِّسة فحسب، بل حتى في الوسائل يختلفان(٩٠). هذا مفهومٌ للجهاد استقاه الفقهاء من تجربة الحقبة الأولى للإسلام؛ يعرفه ابن خلدون ولا يختلف عليه معهم نظرياً، لكن فكرة الجهاد هذه «لا يمكن أن نستخرج منها نظرية حول الحرب؛ إذِ الحربُ ظاهرة طبيعية في البشر هدفها الغلبة والسيطرة والامتلاك»، بل إن «نظرية الجهاد تعارض معارضةً صريحة، نظرية الحرب»(**). يدرك ابن خلدون هذا الفارق جيّداً انطلاقاً من وعيه العميق بطبائع العمران، وما حصل من تبدّلٍ فيه، وتنوُّع صورِ الحرب واختلافِ باختلاف الأحقاب والدول؛ لذلك «كان يعلم، بالتجربة، أن شروط الجهاد لم تعد متوفرة؛ إذِ انقلبتِ

(*) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(٨٩) «قد نستغرب من ضحالة المادة الخلدونية حول الحروب مع أنه [= أي ابن خلدون] شيّد نظريته على أساس عدوانية الإنسان الغريزية». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

(٩٠) «هدف الجهاد أسمى من الحرب الدفاعية و، طبعاً، من الحرب الهجومية التوسعية، وكذلك من الحرب الأهلية، وأحْرى من الحملة القمعية التأديبية. ليس المجاهد مجرّد محارب، غازياً كان أو مرابطاً؛ فلا يحارب، ولا يجب أن يحارب، مثل الجندي العادي؛ إذ يلزم نفسه باتّباع قواعد أسمى من قواعد الحرب المعروفة عند عرب الجاهلية، وعند الدول الوثنية من فرس وروم. كلما نظرنا إلى الجهاد من زاوية واحدة، سيما إذا لم نَرَ فيه إلّا جانب الغزو ـ وهو ما يفعله المستشرقون ـ ... أسأنا فهمه». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(**) المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

الخلافةُ إلى ملك، والوظائف الخلافية إلى سلطانية، فلم يعُدِ الدافع الأساسي، ما يجعل من الحرب جهاداً، متحقِّقاً»[٩١].

حين يكون الاستبداد قوامَ دولةٍ، يقترب معنى الحرب من معنى العدوان، وينأى تماماً عن معنى الجهاد، ماذا كان يَسِمُ عصرَ ابن خلدون غير هذا؟ انقلبتِ الخلافة إلى سلطنة، فتجردتِ الحربُ من وازعها الأخلاقي، لتصبح عدواناً. وحين يكون العصر ذاك هو عصر تجدُّد العمران البدوي، حيث الوازع الاجتماعي اعتصابيّ، تكون الحرب حربَ «مَن جعلوا أرزاقهم في رماحهم، ومعاشَهم في ما بأيدي غيرهم» على قول ابن خلدون. وذلك، بالذات، ما وسم الحرب في عصر ابن خلدون، وقبله ممّا أرَّخ له، حيث قانون العصائب أعلى من قانون الشرع، لم يكن في مُكْن ابن خلدون أن يذهب أبعد، فقد حدَّ فكرَهُ، هنا، **منطقُ العمران البدوي**، مع أن موارده الفكرية تسمح بنظريةٍ اجتماعية عن الحرب[٩٢].

* * *

ابن خلدون العروي هو ذاك الذي «أعرض عن علم **الكلام** وتوخّى تأسيس علم **الواقعات**» (ص ٣٥٣)، هو ذاك الذي «أبدل العقل التجريدي بالعقل التجريبي، فكان رائداً في ذلك» (ص ٣٥٦)، لكنَّ ابنَ خلدونِهِ ـ أيضاً ـ وقف عند حدود ما قال في العمران، ولم يتطور عنده العقل التجريبي إلى عقل سلوكي يتجسَّد في الحياة اليومية والأفعال، والسبب؟ لم يخرج فكرُهُ عن نطاق الإرث الهيلستيني، خلافاً لمفكري النهضة الأوروبية (ص ٣٥١)، ولم يخرج فكرُه عن نطاق واقعه الاجتماعي والسياسي المباشر[٩٣]، لذلك حَصَر العقل في التعقّل والتعقيل (ص ٣٥٦)، فكان عقله التجريبي، هو أيضاً، معقولاً!

بدءٌ مستأنَف

للعروي، في مقاربته مسألة العقل في الإسلام، مقدمات معلومة: العقل ليس المعقول ولا يَقْبل الاختزال إلى فعل التعقيل؛ ليس العقل عقلاً نظريّاً تجريبيّاً فحسب،

(٩١) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.
(٩٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.
(٩٣) «تمثّل ابن خلدون نوعاً واحداً من التطور العمراني.. وبالتالي نوعاً واحداً من الدولة (دولة الاستبداد)، فحدَّ ذلك مدار تصوّره لشؤون الكسب والحرب». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

بل عقلٌ تجريبي(*) وسلوكي متجسّد، ومتمظهر، في الأفعال والممارسات والمؤسسات؛ العقل عقلُ فِعْلٍ لا عقل اسم[٩٤]، عقل واقعات لا عقل مطلق، عقل موضوعٍ لا عقل نصّ. العقل لا يكون عقلانية، إذاً، إلّا متى بارح منطقة اللفظ والاسم والمعقول والنصّ، واتجه إلى الواقع والفعل والسلوك. بهذه المقدمات يقرأ العقلَ في الإسلام؛ عند الفقهاء والفلاسفة وعلماء الكلام، فيحكم عليه لا من مثالٍ نظريٍّ مرجعي، وإنما من تناقضاته الذاتية ومفارقاته، وعدم كفايته لبناء معرفة منتجة تتجاوز محض رغبةٍ في بناء الاتساق والتماسك. لا يطلب ممّن قرأهم أن يكونوا أكبر من ظروفهم التاريخية لِتُطابقَ أفكارُهم أنموذجاً ذهنياً للعقل، صنعته المعرفة الإنسانية الحديثة، ولذلك فهو لا يعيد هؤلاء إلى ظروفهم وتاريخهم، مسلّطاً الضوء على حدود معارفهم ومفاهيمهم، إلّا لكي يردَّ على مَن يريدونهم خارج نواميس التاريخ؛ صالحين لكلّ زمانٍ ومكان! وتلك هي القراءة التراثية للتراث... التي يرفضُها العروي.

(*) هذا في أساس عنايته بالعقل الخلدوني بما هو تجاوزٌ ـ غيرُ مكتمل ـ للعقل الإسلامي.

(٩٤) حول هذا انظر «الخلاصة العامة» للكتاب في: المصدر نفسه، ص ٢٥٧ ـ ٣٦٤.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. بيروت؛ دار الكتاب العربي، [د. ت.].

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي. **تلخيص الخطابة**. حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات، [١٩٧؟].

ـــــــــــ. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١)

ابن سبعين، عبد الحق بن إبراهيم. **رسائل ابن سبعين.** حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. باريس: دار ومكتبة بيبليون، ٢٠٠٥.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **البرهان من كتاب الشفاء.** حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤. (دراسات إسلامية؛ ١٨)

______. **التعليقات.** حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣. (المكتبة العربية؛ ١٣٠)

______. **عيون الحكمة.** حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٤. (ذكرى إبن سينا؛ ٥)

______. **كتاب المباحثات.** تحقيق عبد الرحمن بدوي.

ابن عربي، محي الدين. **الفتوحات المكية.** بيروت: دار صادر، [د. ت.].

ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن. **مشكل الحديث وبيانه.** بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. **الحكمة الخالدة: جاويدان خرد.** حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤. (دراسات إسلامية؛ ١٣)

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. **الفهرست.** تحقيق إبراهيم رمضان. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٧.

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. **الإشارات الإلهية.** حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٥٠. (دراسات إسلامية؛ ١٢)

أبو زيد، نصر حامد. **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة.** ط ٦. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د. ت.].

______. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل.** ط ٧. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣.

______. **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية.** ط ٢. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦.

ـــــــــ. **الخطاب والتأول**. ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

ـــــــــ. **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي**. ط ٦. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

ـــــــــ. **مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن**. ط ٦. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

ـــــــــ. **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**. ط ٤. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. **الأحكام السلطانية**. بيروت: دار الكتب العلمية [د. ت.].

أدونيس. **الأعمال الشعرية الكاملة**. بيروت: دار الساقي، ١٩٧٥.

ـــــــــ. **الثابت والمتحوّل: بحث في الاتّباع والإبداع عند العرب**. ط ٩. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦. ٣ ج.

ـــــــــ. **مفرد بصيغة الجمع**. بيروت: دار الساقي، ١٩٧٥.

أرسطوطاليس. **أرسطوطاليس في النفس: «الآراء الطبيعية» المنسوب إلى فلوطرخس، «الحاس والمحسوس» لابن رشد، «النبات» المنسوب إلى أرسطوطاليس**. راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحقّقها وقدّم لها عبد الرحمن البدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤. (الإسلامية؛ ١٦)

أركون، محمد. **الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**. ترجمة هاشم صالح. ط ٢. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١.

ـــــــــ. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦.

ـــــــــ. **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. ط ٤. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧.

ـــــــــ. **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. ط ٣. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧.

ـــــــــ. **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١، ط ٢، ٢٠٠٥.

ـــــــــ. **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤.

ـــــــــ. **الهوامل والشوامل: حول الإسلام المعاصر**. ترجمة وتقديم هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٠.

اسبينوزا، باروخ. **رسالة في اللاهوت والسياسة**. ترجمة حسن حنفي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ومكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣. ط ٣، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **الإبانة عن أصول الديانة**. وضع حواشيه وعلّق عليه عبد الله محمود محمد عمر. ط ٣. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١.

ـــــــــ. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط ٢. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩.

الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام. حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥. (دراسات إسلامية؛ ١٥)

الأفلاطونية المحدثة عند العرب: أبرقاس: «الخير المحض»، «في قدم العالم»، «في المسائل الطبيعية»؛ هرمس: معاذلة النفس؛ أفلاطون: الروابيع. حقّقها وقدّم لها عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥. (دراسات إسلامية؛ ١٩)

أفلوطين عند العرب. نصوص حقّقها وقدّم لها عبد الرحمن بدوي. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٦. (دراسات إسلامية؛ ٢٠)

إمام الحرمين الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **الغياثي: غياث الأمم في الْتياث الظُّلم**. بيروت: دار الكتب العلمية، [. ت.].

أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨.

ـــــــــ. **ضحى الإسلام**. ط ١٠. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

ـــــــ. **ظهر الإسلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩.

ـــــــ. **فجر الإسلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

ـــــــ. **فجر الإسلام**. ط ٨. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١.

أنطون، فرح. **إبن رشد وفلسفته**. تقديم طيب تيزيني. ط ٣. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧.

أومليل، علي. **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. بيروت: دار التنوير، والمركز الثقافي العربي، ١٩٨٥.

ـــــــ. **في التراث والتجاوز**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.

ـــــــ. **في شرعية الاختلاف**. ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

بدوي، عبد الرحمن. **الأخلاق عند إيمانويل كانْت**. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.

ـــــــ. **الأخلاق النظرية**. ط ٢. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٦.

ـــــــ. **أرسطو**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٣. (سلسلة الينابيع)

ـــــــ. **أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ١، ١٩٤٧؛ ط ٢، ١٩٧٨.

ـــــــ. **اشبنجلر**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤١.

ـــــــ. **أفلاطون**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٢. (سلسلة الينابيع)

ـــــــ. **أفلاطون في الإسلام**. ط ٢. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٠.

ـــــــ. **الإنسان الكامل في الإسلام: دراسات ونصوص غير منشورة**. القاهرة: مكتبة التهضة المصرية، ١٩٥٠. (دراسات إسلامية؛ ١١)

ـــــــ. **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧. (دراسات إسلامية؛ ٤)

ـــــــ. **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني**. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٥.

ـــــــــــ. **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين**. ط ٤. بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠.

ـــــــــــ. **حياة هيجل**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

ـــــــــــ. **دراسات في الفلسفة الوجودية**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١.

ـــــــــــ. **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

ـــــــــــ. **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**. ط ٣. بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.

ـــــــــــ. **سيرة حياتي**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠. ٢ ج.

ـــــــــــ. **شخصيات قلقة في الإسلام**. ط ٣. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥. (دراسات إسلامية؛ ٣)

ـــــــــــ. **شطحات الصوفية**. ط ٣. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩؛ الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨. (دراسات إسلامية؛ ٩)

ج ١: أبو زيد البسطامي.

ـــــــــــ. **شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدوية**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨. (دراسات اسلامية؛ ٨)

ـــــــــــ. **شوبنهاور**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٢.

ـــــــــــ. **المثالية الألمانية: شلنج**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥.

ـــــــــــ. **المُثل العقلية الأفلاطونية**. بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، [د. ت.]. (نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين؛ ١٢)

ـــــــــــ. **مخطوطات أرسطو في العربية، ويليه مقالة اللام وكتاب المقولات لأرسطو**. باريس: دار ومكتبة بيبليون، ٢٠٠٨.

ـــــــــــ. **مدخل جديد إلى الفلسفة**. ط ٢. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.

ـــــــــــ. **مذاهب الإسلاميين**. بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٨، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣. ٢ ج.

ـــــــــــ. **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**. ط ٢. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٣.

ـــــــــــ. **المنطق الصوري والرياضي**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٣. ٢ ج.

ـــــــــــ. **مؤلفات ابن خلدون**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢.

ـــــــــــ. **مؤلفات الغزالي**. ط ٢. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧.

ـــــــــــ. **موسوعة الفلسفة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤ ـ ١٩٩٦. ٢ ج.

ـــــــــــ. **موسوعة المستشرقين**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤.

ـــــــــــ. **النقد التاريخي**. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨١.

ـــــــــــ. **نيتشه**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٩. (سلسلة الفلاسفة)

البستاني، بطرس (المعلّم). **دائرة المعارف: قاموس عام لكل فن ومطلب**. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٨. ١١ ج.

بل، ألفرد. **الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح العربي حتى اليوم**. ترجمه عن الفرنسية عبد الرحمن بدوي. بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع، ١٩٦٩.

بلاثيون، أسين. **ابن عربي: حياته ومذهبه**. ترجمه عن الإسبانية عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٧.

بلقزيز، عبد الإله. **أسئلة الفكر العربي المعاصر**. اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠١.

ـــــــــــ. **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر**. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٢. (فكر عربي معاصر)

ـــــــــــ. **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر: ١٨٤٤ ـ ١٩١٨**. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٧.

ـــــــــــ. **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١.

ـــــــــــ. **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

ـــــــــــ. **محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣. (أوراق عربية؛ ٤١؛ سير وأعلام؛ ١٧)

ـــــــــــ. **من الإصلاح إلى النهضة**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤، ط ١، ٢٠٠٧. (العرب والحداثة؛ ١)

ـــــــــــ. **من النهضة إلى الحداثة**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١. (العرب والحداثة؛ ٢)

تسيهر، إغناطيوس غولد. **مذاهب التفسير الإسلامي**. ترجمة محمد عبد الحليم النجار. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥.

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي. ط ٢. تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦.

تيزيني، طيب. **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**. دمشق: دار دمشق، ١٩٧١.

ـــــــــــ. **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي**. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٦.

الجابري، محمد عابد. **ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص**. ط ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣.

ـــــــــــ. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ـــــــــــ. **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦، صدرت ط ١ عام ١٩٨٠.

ـــــــــــ. **تكوين العقل العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، [١٩٨٤]. (نقد العقل العربي؛ ١)

ـــــــــــ. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. ط ٦. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩.

ـــــــــــ. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. (نقد العقل العربي؛ ٤)

ـــــــــ. **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**. ط ٨. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧، وط ٩، ٢٠١١.

ـــــــــ. **فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨ ـ ٢٠٠٩. ٣ أقسام.

ـــــــــ. **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨.

ـــــــــ. **مدخل إلى القرآن الكريم (الجزء الأول): في التعريف بالقرآن**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠.

ـــــــــ. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. طبعة مزيدة ومنقحة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦. [ط ١، ١٩٨٤]

جدعان، فهمي. **أسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.

ـــــــــ. **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**. ط ٢. بيروت: المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠.

ـــــــــ. **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٦.

حسين، طه. **حديث الأربعاء**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٠.

ـــــــــ. **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين**. ط ٣. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٧. ٢٠ ج.

ـــــــــ. **في الشعر الجاهلي**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٢٥.

حنفي، حسن. **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**. ط ٥. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.

ـــــــــ. **فيشته: فيلسوف المقاومة**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣.

ـــــــــ. **مقدمة في علم الاستغراب**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢.

ـــــــــ. **من العقيدة إلى الثورة**. بيروت: دار التنوير، والمركز الثقافي العربي، ١٩٨٨. ٥ ج. (موقفنا من التراث القديم)

ـــــــــ. **من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علم التصوّف**. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٩. ٢ ج.

ـــــــــ. **من النصّ إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه**. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٥. ٢ ج.

ـــــــــ. **من النقل إلى الإبداع**. القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٠. ٩ ج.

ـــــــــ (إعداد وإشراف). **اليسار الإسلامي: كتابات في النهضة الإسلامية**. القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨١.

ـــــــــ ومحمد عابد الجابري. **حوار المشرق والمغرب**. القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠.

خليفة، حاجي. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. تحقيق عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨.

الدوري، عبد العزيز. **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠.

الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر. **البرهان في علوم القرآن**. ط ٣. بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٧. ٤ ج.

رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي. حقّقها وقدّم لها عبد الرحمن بدوي. ط ٣. بنغازي: منشورات الجامعة الليبية، ١٩٧٣.

زيدان، جرجي. **تاريخ التمدن الإسلامي**. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٩٧. ٢ ج.

ـــــــــ. **روايات تاريخ الإسلام**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩. ٢٢ ج.

سارتر، جان بول. **تعالي الأنا موجود**. ترجمة حسن حنفي. ط ٢. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢.

السجستاني، أبو سليمان محمد بن طاهر. **صوان الحكمة وثلاث رسائل**. حقّقه وقدّم له عبد الرحمن البدوي. طهران: انتشارات بنياده فرهنك إيران، ١٩٧٤.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الإتقان في علوم القرآن**. ضَبَطه وصحَّحه وخرَّج آياته محمد سالم هاشم. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢.

الشرفي، عبد المجيد. **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١.

شكري، غالي. **التراث والثورة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٣.

______. **شعرنا الحديث: إلى أين؟**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٨.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٥. ٣ ج.

صالح، أحمد عباس. **الصراع بين اليمين واليسار في الإسلام**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٦.

ضيف، شوقي. **الفن ومذاهبه في الشعر العربي**. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.]. (مكتبة الدراسات الأدبية؛ ٢٠)

______. **الفنّ ومذاهبه في النثر العربي**. ط ٦. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣. ١٣ ج.

طرابيشي، جورج. **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة**. ط ٢. بيروت: دار الساقي، ٢٠١١.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧. ٣ ج.

عامل، مهدي. **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟**. ط ٧. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٢.

______. **في علمية الفكر الخلدوني**. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٦.

______. **مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني العربية**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٧١.

عبد الجبار، أبو الحسن بن محمد. **المُغْني في أبواب التوحيد والعدل**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١. ١٦ ج في ١٠ مج.

عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥.

عبد الكريم، خليل. **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٧. ٣ أسفار.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**. تحقيق وتقديم محمد عمارة. بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣. ٥ ج.

العروي، عبد الله. **ثقافتنا في ضوء التاريخ**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د. ت.].

ـــــــــ. **السنّة والإصلاح**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨.

ـــــــــ. **العرب والفكر التاريخي**. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣.

ـــــــــ. **مفهوم التاريخ**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د. ت.]. ٢ ج.

ـــــــــ. **مفهوم الحرية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د. ت.].

ـــــــــ. **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

ـــــــــ. **من ديوان السياسة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، [د. ت.].

عطية، أحمد عبد الحليم (مشرف). **دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي**. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢. ٥ ج.

ـــــــــ. **الاقتصاد في الاعتقاد**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.

ـــــــــ. **فضائح الباطنية**. حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤.

ـــــــــ. **المستصفى من علم الأصول**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **رسالة في العقل**. تحقيق موريس بويج. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٣.

قانصوه، وجيه. **قراءة النص الديني في الإسلام: من التفسير إلى التلقي**. بيروت: دار الفارابي، ٢٠١٠.

القشّ، سهيل. **في البدء كانت الممانعة: مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي**. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١.

لسنج، جو تهولد إفرايم. **تربية الجنس البشري**. ترجمة حسن حنفي. ط ٢. بيروت: دار التنوير، ١٩٨١.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

مجموعة مؤلفين. **التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**. إعداد كمال عبد اللطيف. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

مروة، حسين. **النّزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية**. بيروت: دار الفارابي؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار (ANEP)، ٢٠٠٢.

المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

نصّار، ناصيف. **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١.

ــــــــــ. **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤.

ــــــــــ. **مفهوم الأمّة بين الدين والتاريخ**. ط ٥. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣.

ــــــــــ. **منطق السلطة**. ط ٣. بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر، ٢٠٠١.

نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: أوغسطين، أنسيلم، توما الأكويني. ترجمة حسن حنفي. بيروت: دار التنوير، ١٩٨١.

نولدكه، تيودور. **تاريخ القرآن**. تعديل فريدريش شفالي؛ نقله إلى العربية جورج تامر بالتعاون مع عبلة معلوف تامر، خير الدين عبد الهادي ونقولا أبو مراد. بيروت: مؤسسة كونراد، ٢٠٠٤.

٢ ـ الأجنبية

Books

Althusser, Louis. *Pour Marx*. Paris: Maespro, 1965.

_______ et Étienne Balibar. *Lire le Capital*. Paris: Maespro, 1970.

Amin, Samir. *Modernité, Religion et démocratie: Critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes*. Lyon: Parangon, 2008.

Arkoun, Mohammed. *ABC de l'Islam: Pour sortir des clôtures dogmatiques*. Paris: Gaucher, 2007. (ABC Religion)

_______. *Essais sur la pensée islamique*. 2nd ed. Paris: Maisonneuve et Lorose, 1984.

_______. *L'Humanisme Arabe au IVᵉ/Xᵉ siècle: Miskawayh: Philisophe et historien*. Paris: Vrin, 1982. (Etudes Musulmanes; 12)

_______. *Humanisme et Islam: Combats et proposition*. Rabat: Librairie Philosophique Vrin, 2005. (Etudes Musulmanes)

_______. *Lectures du Coran*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1982.

_______. *La Pensée Arabe*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975. (Que sais-je?)

_______. *Pour une Critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1976.

_______. *La Question éthique et juridique dans la pensée islamique*. Paris: Vrin, 2010. (Études Musulmanes – Poche)

Badawi, Abdurrahman. *Défence du Coran contre des critiques*. Paris: L'unicite, 1989.

_______. *Défence de la vie du prophèt Muhammed contre ses détracteurs*. Paris: Edition Afkar, 1990. (Collection Islamica; 2)

Badie, Bertrand. *Les Deux états: Pouvoir et société en terre de l'islam*. Paris: Fayard, 1986.

Braudel, Fernand. *Grammaire des Civilisations*. Paris: Flammarion, 1993. (Champs)

Le Coran. Traduit de l'arabe par Kasimirski chronologie et préface par Mohamed Arkoun. Paris: Flammarion, 1970.

De Libera, Alain. *Averroès et l'Averroïsme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. (Que sais-je?; no. 2631)

Debray, Régis. *Critique de la raison politique*. Paris: Gallimard, 1981. (Bibliothèque des Idées)

Foucault, Michel. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

Gibb, Hamilton A.R. *Studies on the Sivilization of Islam*. London: Routledge, 2012.

Hanafi, Hassan. *L'Exégèse de la phénoménologie: L'état actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénomène religieux*. Paris: Dar al-Fikr al-Arabi, 1965.

_______. *Les Méthodes d'exégèse: Essai sur la science des fondements de la compréhension*. Le Caire: Imprimeries Nationale, 1965.

_______. *La Phénoménologie de l'exégèse d'une herméneutique existentielle à partir du nouveau testament*. Paris: Anglo-Egyptian Bookshop, 1966.

_______. *Religious Dialogue: Essays on judaism, Christianity and Islam*. Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1977.

Hourani, Albert. *Arabic Thouth in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995.

Laroui, Abdallah. *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai Critique*. Préface de Maxime Rodinson. Paris: F. Maspero, 1982.

_______. *Islam et Histoire*. Paris: Albin Michel, 1999.

Marx, Karl et Friedrich Engels. *L'Idiologie allemande*. Paris: Editions Sociales, 1976. (Bibliothèque du Marxisme)

Massignon, Louis. *La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*. Paris: Gallimard, 1975. 4 vols.

Nassar, Nacif. *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldoun*. Paris: Presse Universitaire de France, 1967.

Oumlil, Ali. *L'Histoire et son discours: Essai sur la méthologie d'Ibn Khaldoun*. Rabat: Éditions techniques nord-africaines, 1979. (Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines, Université Mohamed V. Thèses et mémoires; 4)

Renan, Ernest et Henriette Psichari. *Œuvres Complètes*. Paris: Calmann-Lévy, 1947.

فهرس

- ب -

ـ ت ـ

ـ ث ـ

- ج -

- ح -

- خ -

- ش -

- ص -

- ض -

- ط -

- ع -

- غ -

- م -

ـ ن ـ

ـ هـ ـ

هذا الكتاب

«**نقد التراث**» هو الجزء الثالث من مشروع «**العرب والحداثة**»، الذي نشرنا منه جزأين حتى الآن... اهتمّ هذا الكتاب بقراءة عشرات المصادر ـ من الكتب والدراسات ـ التي أُلِّفتْ خلال ما يزيد على مئة وعشرة أعوام في موضوع التراث والدراسات الإسلامية في نطاق الثقافة العربية؛ منذ كتاب فرح أنْطُون عن فلسفة ابن رشد حتى اليوم.

إن نقد التراث، ومنه نقد العقل، جزء من فاعليات الحداثة، ومن تاريخها. ولعله قد يكون الأهمّ في فاعلياتها تلك، لأنه يُطْلِعنا على معدّل انفصالها عن منظومته، وإقامتها منظومَتها الخاصة. إنه المرآةُ التي ترى فيها الحداثةُ صورتَها: ملامحَ وقسمات. لذلك كان لا بدّ من وضع هذا الكتاب لمعرفة جبهةٍ أخرى من جبهاتِ عمل الحداثة في الفكر العربي.

الدكتور عبد الإله بلقزيز

أستاذ الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني ـ الدار البيضاء. له مؤلفات عديدة، منها:

- **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (ط ٢) (٢٠٠٨).
- **نقد الخطاب القومي** (٢٠١٠).
- **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين** (ط ٢، مزيدة ٢٠١٠).
- **العولمة والممانعة: دراسات في المسألة الثقافية** (٢٠١١).
- **من النهضة إلى الحداثة** (ط ٢) (٢٠١١).
- **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (ط ٣) (٢٠١١).
- **الفتنة والانقسام** (ط ٢) (٢٠١٢).
- **الدولة والسلطة والشرعية** (٢٠١٣).
- **من الإصلاح إلى النهضة** (ط٢، مزيدة) (٢٠١٤).
- **النبوة والسياسة** (ط ٣) (٢٠١٤).

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٢٣ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN: 978-9953-82-691-2